U d'/ of Ottawa
39003000645845

18- 11-54

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

Du Sage antique

au Citoyen moderne

BOUGLÉ, BRÉHIER, DELACROIX
ET PARODI

Du Sage antique au Citoyen moderne

Études sur la Culture morale

Préface de M. PAUL LAPIE

Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUES
LIBRARIES
University of Ottawa

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS

1921

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays

Universitas
BIBLIOTHECA

HM
665
.D8
1921

Copyright nineteen hundred and twenty one by Max Leclerc and H. Bourrelier, proprietors of Librairie Armand Colin.

A Monsieur Paul Bernard

Directeur honoraire

de l'École normale d'Instituteurs de la Seine

Hommage des Auteurs

PRÉFACE

Nos écoles normales ne sont pas des couvents laïques où ne pénétrerait aucun bruit du dehors. Elles ouvrent aux futurs instituteurs des échappées sur le monde. Une réforme récente permet de soulever devant nos normaliens les problèmes les plus graves de la philosophie. Et longtemps avant cette réforme il était de tradition, à l'école normale de la Seine, de demander à des maîtres éminents quelques conférences sur les grandes questions qui doivent dominer la vie et la pensée de l'éducateur.

En 1920, ces conférences ont eu pour objet de montrer aux normaliens les traits sous lesquels, aux différents âges de notre civilisation, est apparu l'idéal moral. Devant leurs yeux ont défilé, tour à tour, le sage antique, le

saint du moyen âge, l'honnête homme des siècles classiques, le citoyen moderne. Et, devant leur esprit, s'est posé le problème dont chacun de ces personnages apporte une solution : pour se conduire dans la vie, est-ce en lui-même, est-ce en dehors de lui que l'homme doit chercher un guide ? La moralité réside-t-elle dans l'épanouissement de notre nature ou dans la lutte contre la nature ? L'action bonne, est-ce l'action dictée par la raison, ou l'action imposée par une puissance mystérieuse ?

A cette question, l'antiquité est unanime à répondre : Entre le réel et l'idéal il y a harmonie ; nos tendances naturelles sont bonnes, il suffit de les coordonner ; la vie du sage est une œuvre d'art. Cette réponse, que M. Bréhier emprunte à Platon, aux Stoïciens, à Plotin, on la trouverait aussi dans Épicure et dans Aristote. Tous les grands penseurs de l'antiquité, si diverses qu'aient pu être leurs doctrines, conçoivent le bien sous cet aspect séduisant. La morale antique est essentiellement naturaliste.

Tout autre est la conception chrétienne. La nature humaine est mauvaise : le péché l'a viciée dès l'origine. Le devoir n'est donc pas de l'améliorer ; il est de la détruire pour la

refaire. Il faut tuer en soi le vieil homme, se mortifier, c'est-à-dire mourir pour revivre de la vie morale. L'éducation de l'homme ne consiste pas à cultiver ses tendances : il faut extirper du cœur humain la tendance fondamentale, l'égoïsme, et y greffer une tendance contraire à la nature, la charité. Opération qui ne saurait être tentée sans un secours surnaturel. A vrai dire, cette doctrine fait trop violence à la nature pour s'imposer à la majorité des mortels. Aussi a-t-elle dû s'accommoder de compromis : tous les docteurs de l'Église, — M. Delacroix le fait justement remarquer, — n'ont pas condamné avec la même sévérité la nature humaine. Il n'en est pas moins vrai que l'idéal du Moyen âge s'oppose trait pour trait à l'idéal antique.

A la Renaissance, l'idéal antique fait sa réapparition et affronte l'idéal chrétien. Sans paraître gêné de leur opposition, « l'honnête homme » du XVIIe siècle les recherche l'un et l'autre. Il les concilie au nom de la raison qu'il considère comme une faculté à la fois divine et humaine, surnaturelle et naturelle à la fois. L'honnête homme, c'est l'être raisonnable, qui sait gouverner ses passions, qui sait assigner à chaque être sa place dans l'échelle des valeurs, qui

sait, en particulier, respecter l'ordre établi et la religion traditionnelle. M. Parodi nous fait assister à l'évolution de ce rationalisme et nous montre comment, au XVIIIe siècle, il s'épure, chez Voltaire sinon chez Rousseau, de tout élément mystique.

Puis les différents courants de pensée se mêlent, et le problème, — on le verra dans la conférence de M. Bouglé — change d'aspect : de métaphysique, il devient sociologique. Il ne s'agit plus de savoir si, entre le réel et l'idéal, il y a harmonie profonde ou discorde fondamentale. L'individu doit-il se subordonner à son groupe, ou, au contraire, le groupe est-il fait pour l'individu ? L'acte moral, est-ce ou non l'acte social ? Voilà l'énoncé nouveau de la question.

Et, sans doute, pour quiconque estime que l'homme est naturellement égoïste, ce nouvel énoncé se ramène à l'ancien : l'individu ne saurait se sacrifier à son groupe sans une intervention surnaturelle. Mais la pensée moderne, rejoignant celle du vieil Aristote, tend à reconnaître que l'homme est, de sa nature, un être social : il peut donc sans miracle obéir à la loi de la société. C'est, au contraire, l'individualisme

qui serait contre nature, car il ne conviendrait qu'à un être indépendant et parfait, à l'Absolu : et l'homme n'est ni indépendant ni parfait ; il n'est pas l'Absolu. Les hommes ne sont que des êtres relatifs, dépendants, des fragments d'êtres qui ne vivent qu'en se complétant les uns par les autres, en se donnant les uns aux autres. La subordination de l'individu à un objet qui le dépasse ne résulte plus d'un décret mystérieux ; elle est une conséquence inéluctable de notre nature sociale.

Ainsi se dégage des mythes qui l'enveloppaient, pour s'appuyer sur l'expérience et sur la raison, une doctrine de la loi morale qui doit recueillir l'assentiment unanime. Confiants, comme le sage antique, dans la nature humaine, nous devons, comme l'homme de bien du moyen âge et du XVIIe siècle, imposer silence à nos passions individuelles. Et l'altruisme, pour n'avoir pas été prescrit au milieu des éclairs et du tonnerre, n'en est pas moins notre devoir impérieux. Voilà l'une des leçons que nos futurs instituteurs auront pu tirer de ces conférences. Voilà l'un des aspects de la morale dont ils pourront s'inspirer dans leur carrière d'éducateurs populaires. Loin de leur suggérer une

sorte de scepticisme, la comparaison des différents types d'humanité supérieure qui ont été conçus depuis l'antiquité leur a montré ce qu'il y a d'éternel dans l'idéal moral, ce qu'il y a d'inébranlable dans les principes de notre éducation nationale.

Paul LAPIE.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Le Sage antique

par E. BRÉHIER

Morale antique et morale moderne. — L'idéal moral et les mœurs. — Les variations de l'idéal antique.

I. — Le Siècle de Platon

Le naturalisme grec. — Vertu et fonction. — La « vertu de l'outil » et la vertu de l'homme. — Le naturalisme contre la morale et les lois : l' « immoraliste » Calliclès. — Le naturalisme de Platon. — Platon contre l'ascétisme. — La « sophrosyné » ou tempérance est la vertu essentielle. — Le « naturel » dans les chefs-d'œuvre grecs et la maîtrise de soi. — La justice. — L'âme de la cité. — Le naturalisme moral de Platon est lié à une conception de l'univers. — Le *cosmos* dans les choses et dans l'âme. — La solidarité de la physique et de la morale : ses inconvénients.

II. — L'époque stoïcienne

L'influence du stoïcisme. — L'état de la société à l'avènement du stoïcisme. — Un « professeur de morale » : Démonax. — Le problème du bonheur. — Le sage des Stoïciens et le sage des bouddhistes : orientalisme et hellénisme. — Le bonheur dépend de nous. — Nature des passions. — L'impassibilité du sage. — L'indifférence. — Impassibilité et quiétisme. — La Providence. — La prière de Cléanthe à Zeus. — Monothéisme et cosmopolitisme : Zeus polyonyme.

— Le problème du mal et les limites du stoïcisme. — Chrysippe et J.-J. Rousseau. — La parabole de la vigne chez Marc-Aurèle.

III. — La fin du monde antique

Un langage nouveau : l'âme n'est pas de ce monde. — Le problème de la destinée de l'âme en Grèce. — Les gnostiques. — Le pessimisme grec : paroles de Silène au roi Midas. — La sagesse antique mise à l'épreuve par les idées nouvelles. — Le système de Plotin et la tradition hellénique. — Fond subsistant de naturalisme et d'optimisme. — Le problème du mal et la « descente de l'âme ». — La morale reste une physique. — Jugement final sur l'idéal antique. — La fraîcheur de la morale antique. — Liaison de l'ordre moral et de l'ordre naturel.

DEUXIÈME PARTIE

L'Idéal chrétien

par H. DELACROIX

I. — Morale naturelle et morale surnaturelle

La destinée surnaturelle. — Quelle attitude le souci de la vie éternelle peut imposer à l'égard de la vie terrestre. — L'exemple de Devéria. — Sur quels points les thèmes chrétiens s'opposent à ceux de la sagesse antique. — L'inquiétude du salut. — Deux courants dans le Christianisme. — La part faite à la nature. — La superposition de la morale surnaturelle à la morale naturelle. — L'attitude pessimiste. — Négation de la valeur propre de l'homme. — Le mépris de la sagesse antique. — La domination de la foi.

II. — La Foi

Les vertus théologales. — Formes de croyance et raisons de croire. — Foi et raison. — L'exemple de Pascal. — Analyse des forces diverses qui préparent la foi. — Comment elle conduit à la sainteté.

III. — La Sainteté

Les héros du Christianisme. — Comment s'explique l'ascétisme. — L'ascète, le martyr, l'évêque, le moine. — Les différentes figures de saints. — Les traits communs : exaltation et instabilité. — Le rôle de la tradition. — Les formes particulières. — L'inspiration. — Petits et grands prophètes. — Prédominance croissante de l'autorité ecclésiastique. — Les conflits. — Le mystique indépendant. — Le mystique orthodoxe. — Richesse et variété des expériences chrétiennes.

TROISIÈME PARTIE

« *L'honnête homme* »

par D. PARODI

I. — L'idée de raison et « l'honnête homme »

Comment cette étude se rattache à la précédente. — Le XVIIe siècle s'efforce de concilier sagesse antique et sainteté chrétienne, que la Renaissance tendait à opposer. — Conciliation par la raison humaine et divine à la fois. — L'influence des mathématiques. — Le goût de la mesure et de l'ordre. — La part du bon sens et de l'esprit de finesse. — L'honnête homme maître de lui, héros de la volonté. — La valeur universelle des règles rationnelles. — Les exigences de la société : l'honneur. — La sincérité. — « L'amour propre ». — La part du bonheur. — Conclusions.

II. — Évolution de l'idéal de « l'honnête homme »

Au XVIIIe siècle, la discordance réapparaît entre le mysticisme de source antique et le rationalisme chrétien. — Les compromis imaginés par le XVIIe siècle sont menacés. — Conflits religieux, moraux, politiques. — Le courant naturaliste. — L'idée du progrès. — Le courant « libertin ». — L'empirisme anglais et la « philosophie des lumières ». — L'esprit de critique cartésien appliqué aux problèmes politiques et sociaux.

III. — Le XVIIIe siècle et « l'homme vertueux et sensible »

L'influence spéciale de Rousseau. — L'apologie du sentiment. — La bonté native de l'homme. — La religion naturelle. — L'homme « vertueux » contre les contraintes et les restrictions. — Il reste libre d'esprit. — Confiance dans la raison qui découvre et réforme. — La philanthropie au-dessus de tout. — Tendance au cosmopolitisme. — Comment le type moral du XVIIe siècle et celui du XVIIIe demeurent apparentés. — Prédominance du rationalisme. — En quel sens le même problème se pose aujourd'hui.

QUATRIÈME PARTIE

Le Citoyen moderne

par C. BOUGLÉ

I. — Le Citoyen moderne

Le type moral du citoyen. — Comment il se distingue des types moraux antérieurs. — Les souvenirs antiques dans les nations modernes. — Les différences entre la cité et la nation. — Le libéralisme nécessaire. — Quel libéralisme. — L'individualisme fin et l'individualisme moyen. — L'action des groupes intermédiaires entre l'État et l'individu. — Aucune réforme économique ne peut rendre inutile l'effort moral. — Que le citoyen soit d'abord une personne.

II. — Entre citoyens et producteurs

L'antithèse actuelle. — La Technique contre la Politique. — L'idéologie démocratique. — Sur quels arguments se fondent les avocats du Tiers-État, ceux des Industriels. — A côté des travailleurs manuels, quelles autres catégories sont nécessaires à la cité. — Syndicalisme et démocratie. — Compétence et parlementarisme. — Les intérêts des consommateurs. — La réintégration de la « politique ». — La loi de majorité. — L'éducation du citoyen demeure nécessaire.

LE SAGE ANTIQUE

Les moralistes modernes procèdent par commandements ou par conseils; qu'il s'agisse d'exprimer avec la plus grande pureté possible les injonctions intérieures de la conscience morale, qu'il s'agisse d'assouplir la conduite à des circonstances nouvelles, ils aboutissent toujours à des jugements qui énoncent ce qu'il faut faire. Les philosophes grecs du IIIe siècle avant J.-C. usaient d'une autre méthode; ils dépeignaient, sous le nom de sage, un être idéal sur lequel ils accumulaient toutes les perfections; à peine pensaient-ils que, dans le passé, quelque personnage historique ou mythologique, comme Socrate ou Hercule, avait atteint à la hauteur de la sagesse. Aussi le mot sage antique évoque-t-il dans nos esprits l'idée d'un être presque surhumain, impassible devant les dangers, supérieur aux sentiments les plus naturels, incapable de dévier de la droite ligne. C'est pourtant en un sens un peu plus étendu que je prendrai cette expression ; elle désignera dans ces leçons les conceptions idéales de la vie que les penseurs

de l'antiquité ont élaborées d'une manière réfléchie. De plus, je me bornerai aux penseurs grecs puisque c'est d'eux au fond que dérive la tradition de la morale réfléchie, j'entends d'une morale qui ne se borne pas à refléter les mœurs, qui ne se borne pas non plus à l'expression immédiate des aspirations, fût-ce les plus élevées, mais qui est une recherche critique et scientifique sur le sens et la valeur de ces aspirations.

L'on pense en général que l'idéal moral, décrit par les philosophes, représente l'état de la civilisation à laquelle ils appartiennent. Cela est exact en gros, à condition de bien l'entendre. L'idéal moral est l'objet d'un désir, et l'on ne désire jamais que ce que l'on ne possède pas ou du moins ce que l'on ne possède qu'en germe. Les vertus que le Stoïcien attribue à son sage sont des vertus que l'homme ordinaire voudrait posséder, mais qui lui font défaut; et, par contrepartie, elles indiquent ce qui lui manque plutôt que ce qu'il a. Si les Grecs ont tant vanté chez le sage l'impassibilité ou la mesure dans les passions, ce n'est nullement parce que leur sensibilité était émoussée ; tout au contraire, les Grecs sont des méridionaux à passions étrangement violentes, et c'est justement parce qu'ils en éprouvaient vivement les dangers, qu'ils s'efforçaient de les extirper jusqu'à la racine. Si c'était

le lieu d'étudier le Grec non pas tel qu'il voulait être, mais tel qu'il a été, les exemples ne nous manqueraient pas; voyez, par exemple, la violence des héros d'Homère et la facilité avec laquelle ils cèdent à la colère ; voyez chez l'historien du ve siècle, Thucydide, le portrait de ces tyrans cruels, affolés par le pouvoir, de ces masses populaires où les sentiments de crainte et de vengeance dominent tour à tour; la passion est vraiment le grand danger pour ces hommes, et la conservation d'un état d'équilibre et de calme est la pensée constante de ceux qui, parmi eux, réfléchissent. N'est-ce pas d'ailleurs, inversement, chez des peuples septentrionaux et flegmatiques que les droits de la passion et de la sensibilité ont été proclamés avec le plus d'énergie? Les romantiques allemands craignaient par dessus tout l'indifférence, l'ennui et la monotonie, et ils n'ont peut-être exalté la passion que pour secouer leur tempérament trop apathique. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier lorsque l'on parle de l'impassibilité du sage Grec.

*
* *

Mais l'idéal grec a varié et on le comprendrait mal, si l'on n'en exposait les changements. Si nous prenons pour point de départ l'époque où la

morale a commencé à faire l'objet des spéculations philosophiques, nous pourrons distinguer trois grandes périodes qui feront chacune l'objet d'une leçon : la période athénienne du ve et du IVe siècle ; à ce moment la Grèce, à peine remise de la secousse des guerres médiques, est divisée en cités indépendantes, dont les plus puissantes groupent les autres autour d'elles ; époque singulièrement troublée et agitée, où, à l'intérieur, la tyrannie et, à l'extérieur, la guerre sans merci sont les deux constants dangers.

Puis, c'est la période qui commence après la mort d'Alexandre, celle des grands États qui se partagent tout l'est du bassin méditerranéen, et y propagent la civilisation et la langue grecques ; les cités sont mortes ; l'esprit cosmopolite commence à se répandre, et il gagne encore du terrain, lorsque l'empire romain englobe à son tour l'Orient tout entier.

Enfin, au IIe siècle de notre ère commence une dernière période ; à la fin du monde antique, les préoccupations religieuses commencent à prévaloir ; l'idéal ancien sans succomber entièrement, passe au second plan.

I. — Le siècle de Platon

Dans le dialogue platonicien *Ménon,* Socrate demande à Ménon ce que c'est que la vertu :

« Ce n'est pas bien difficile, Socrate, répond-il ; demandes-tu ce qu'est la vertu d'un homme ? Elle consiste à être capable de remplir son rôle de citoyen, à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, en se gardant bien soi-même d'en subir autant. La vertu d'une femme ? Elle consiste à bien gouverner sa maison, à bien garder son intérieur et à obéir à son mari. Il y a ainsi une vertu de l'enfant, de la femme, de l'homme fait, du vieillard, de l'homme libre et de l'esclave » (1).

Ménon ne fait ici, semble-t-il, qu'exprimer d'une manière réfléchie la sagesse populaire des Grecs. Elle est naturaliste d'instinct : chaque être a dans la nature ou dans la société une fonction déterminée ; il est maître ou serviteur, roi ou sujet, homme libre ou esclave. La vertu

(1) *Ménon*, 71 e.

consiste seulement à accomplir cette fonction comme elle doit l'être.

Le Grec entend par vertu non pas une qualité exclusivement ni même particulièrement morale, mais seulement l'exercice normal et sans obstacle d'une fonction qui dépend elle-même de la nature de l'être qui la remplit. « La fonction d'un cheval, demande Socrate à Thrasymaque (1), n'est-ce pas ce que l'on peut faire seulement à l'aide d'un cheval, ou principalement avec son aide ?

— Je ne comprends pas.

— N'est-ce pas avec les yeux que tu vois ?

— Oui.

— Par les oreilles que tu entends ?

— Certes.

— Voir et entendre sont donc les fonctions des yeux et des oreilles ?

— C'est vrai.

— Peux-tu émonder un cep de vigne avec un couteau, un tranchet ou d'autres instruments ?

— Oui.

— Mais aucun ne vaut mieux que la serpe qui est faite exprès pour cela ?

— Oui.

— Comprendras-tu mieux maintenant si je te demande si la fonction d'un être est ce qu'il

(1) *République,* livre II, 352 e.

est seul à faire, ou ce qu'il fait mieux que les autres ? »

Chaque être a donc une fonction qui dérive pour lui non de circonstances accidentelles, mais de sa nature même, et sa vertu n'est que la qualité qui lui permet de remplir comme il faut cette fonction.

Un pareil idéal n'a de valeur ni même de sens, que si la fonction de chaque être peut être aussi nettement définie que la fonction d'une serpe fabriquée spécialement pour émonder la vigne. Autrement dit, il implique que chaque être est destiné par la nature à atteindre une fin déterminée et cette fin seulement. Or cette conception, qui est très claire si on l'applique aux objets fabriqués ou utilisés par l'homme pour un usage déterminé, qui reste encore assez claire si on l'applique aux organes d'un être vivant, comme l'œil ou l'oreille, devient bien plus obscure, si on veut l'appliquer aux êtres humains, considérés soit isolément, soit dans leurs rapports sociaux.

Il n'y a pas en effet entre la fonction morale et sociale de l'homme et sa nature propre, cette concordance parfaite que l'on peut réaliser artificiellement entre un outil et l'usage pour lequel il est fait. Si, comme l'ont rêvé certains utopistes, la société peut être simplifiée et organisée de

telle façon que nos tendances naturelles poussent spontanément chacun de nous à accomplir précisément ce qui est utile à la société, assurément cet accord est trouvé. Mais de fait, les fonctions morales et sociales nous apparaissent comme des devoirs qui s'imposent de l'extérieur, et auxquels il faut accommoder et plier notre nature, par un effort répété et souvent pénible de la volonté. La vertu n'est pas alors le fruit spontané de notre nature, mais le résultat d'une conquête et d'une victoire sur nous-mêmes. Telles sont les difficultés incontestables du naturalisme en morale.

*
* *

C'est pourtant sur ces idées naturalistes que se fonde toute la sagesse antique et, en premier lieu, la sagesse platonicienne. Tous les penseurs grecs ont cru que la vertu ne consistait pas dans un sacrifice douloureux de notre nature, mais qu'elle était, au contraire, la consommation de cette nature ; la vertu n'est que la nature arrivée à sa perfection ; c'est en cela que consiste l'essentiel de la sagesse grecque, et c'est ce que nous avons à apprendre d'elle. Cette conception n'a rien de naïf, ni de primitif ; car elle n'a pas été sans se heurter aux difficultés que je viens

de signaler. Dans l'Athènes du ve siècle, visitée par les sophistes, il ne manquait pas de gens pour opposer la nature humaine, dans son élan spontané et ses instincts primordiaux, aux exigences de la loi morale ou sociale qu'ils considéraient comme supprimant la nature. Dans le *Gorgias*, Platon a mis dans la bouche de Calliclès leurs revendications passionnées contre la morale : « Toujours la nature et la loi, dit Calliclès, sont opposées l'une à l'autre : selon la nature, ce qu'il y a de plus honteux et de plus mauvais, c'est de subir l'injustice, et, selon la loi, c'est de la commettre. Mais ce n'est pas à un homme qu'il appartient de subir l'injustice, mais à un esclave pour qui la vie est préférable à la mort... Aussi, je pense, c'est la multitude des hommes faibles qui fait les lois ; c'est pour eux et dans leur intérêt qu'ils les font et qu'ils décernent l'éloge et le blâme. Ils craignent les hommes forts et capables de l'emporter sur eux ; et, pour qu'il n'y ait pas excès de pouvoir, ils prétendent que l'excès de pouvoir est honteux et injuste ; ... car ils aiment l'égalité parce qu'ils sont vils. Donc ce qui est injuste et honteux, selon la loi, c'est l'excès de pouvoir ; mais, pour la nature, elle nous déclare elle-même qu'il est juste que le meilleur l'emporte sur le pire et le plus puissant sur le moins puissant. Il est clair

qu'il en est ainsi chez tous les animaux et dans toutes les cités et les races humaines ; le caractère de la justice, c'est que le plus fort domine le plus faible et le dépasse. Xerxès (dans son expédition contre les Grecs) agit selon la justice naturelle ; oui, par Zeus, il agit selon la loi de nature qui n'est sans doute pas la loi fictive que nous avons établie. En prenant dès leur jeunesse les plus forts et les meilleurs d'entre nous, nous les asservissons par nos charmes et nos incantations, en leur disant que l'égalité est un devoir ;... mais s'il se trouve un homme assez fort, il rejette et déchire toutes ces conventions ; ... il se redresse ; notre esclave apparaît notre maître et l'éclat de la justice naturelle brille à nos yeux » (1).

Calliclès veut ici justifier la tyrannie, qui était le mal social de l'époque, et, plus loin, il est encore, s'il est possible, plus net :

« Le bien naturel et la justice naturelle, je te le dis maintenant avec franchise, c'est de vivre en lâchant la bride à tous ses désirs, de manière qu'ils soient aussi grands que possible ; ... c'est d'être capable d'y satisfaire grâce à son courage... Voilà qui est impossible aux hommes

(1) *Gorgias,* 482 e.

vulgaires ; aussi par honte, pour dissimuler leur propre impuissance, ils déclarent que l'excès est un vice ;... ne pouvant donner satisfaction à leurs désirs, à cause de leur lâcheté, ils louent la tempérance et la justice. Mais pour les fils de rois ou pour ceux qui sont capables de s'élever au pouvoir et à la tyrannie, qu'y a-t-il de plus honteux que la tempérance ?... En vérité, Socrate, (puisque tu prétends poursuivre la vérité), il en est ainsi ; les délices, l'absence de règle, la liberté, voilà la vertu et le bonheur ; le reste n'est qu'une addition contre nature, une sottise humaine et rien de plus » (1).

Cet ardent et dur langage qui a servi de modèle à tous les « immoralistes » des siècles postérieurs, cette réclamation en faveur de la nature contre les conventions morales et légales, ne sont-ils pas une sorte de réfutation par l'absurde du naturalisme moral ? Calliclès n'aurait-il pas raison, et ne serions-nous pas portés à lui donner raison, quand il affirme que la moralité nous force à contraindre ce qu'il y a de violent et de brutal dans la nature humaine ? Voilà pourtant l'adversaire contre lequel Platon a maintenu que la vertu est la fleur de la nature ; il nous reste à voir comment et en quel sens.

---

(1) *Ibid,* 491 e.

*
* *

Cette ambition du pouvoir, mise au service de jouissances, voilà ce que Platon redoute surtout, et ce qu'il a cherché toute sa vie à combattre, mais il ne l'a nullement combattu au nom d'un idéal ascétique. La nature bien comprise, ne contredit pas la vie morale. Les instincts brutaux qui se développent chez les Calliclès ne sont pas mauvais en eux-mêmes et dans leur principe. Leur vice consiste avant tout dans l'excès de certaines tendances naturelles et normales de l'homme. Ainsi il y a chez l'homme une sorte d'instinct de combat, un désir passionné de la victoire, qui peut avoir sa noblesse et sa beauté, par exemple, chez le soldat qui combat pour sa patrie et surmonte toutes les peines et les fatigues pour lui donner la victoire ; et, dans toute vie morale, il y a une sorte de chaleur et d'ardeur et un esprit de lutte qui stimulent la volonté à la recherche de ses fins. Mais supposez cet instinct dévié de ses fins naturelles et s'exerçant en dehors de toute règle, il deviendra la passion de dominer pour dominer. L'homme a aussi des appétits inférieurs nécessaires à la conservation du corps, ceux qui s'expriment en nous par la faim et par la soif; la

satisfaction de ces appétits s'accompagne naturellement de plaisir. Mais supposez qu'ils se développent sans aucun frein ; l'homme devient alors esclave de son plaisir.

Platon est loin, par conséquent, de vouloir extirper de l'âme tous les désirs et toutes les passions, et rien n'est plus contraire à l'idéal proprement hellénique. Si Calliclès est pour lui un adversaire redoutable et terrible, les cyniques qui, à cette époque, préparaient à l'homme un idéal d'une extrême rigidité, sont en revanche l'objet d'une indulgente raillerie : « Leur caractère morose, bien qu'il ne soit pas sans générosité, leur donne trop de haine pour la puissance du plaisir, lorsqu'ils pensent qu'il n'y a rien de sain en lui et qu'il n'est qu'une imposture séduisante » (1). « Accepterait-on de vivre, demande ailleurs Socrate, si, en possession d'une prudence, d'une intelligence parfaites, l'on n'avait pas aussi sa part de plaisir et de peine, et s'il fallait rester complètement impassible ? » (2). Il y a sans doute des plaisirs dont la recherche est absurde ; ce sont les plaisirs qui sont d'autant plus grands que les désirs qu'ils ont à satisfaire

(1) *Philèbe,* 41 e.
(2) *Philèbe,* 21 e.

sont ressentis plus douloureusement; plus on a faim, plus on trouvera de plaisir à manger. Voudra-t-on, comme Calliclès, augmenter ses besoins, c'est-à-dire ses souffrances, pour éprouver des plaisirs plus grands? Il y a, en revanche, des plaisirs sains et purs, comme ceux qui consistent à contempler des formes géométriques régulières et dont la recherche n'est accompagnée d'aucune douleur.

Le désir et la passion ne sont donc pas, pour Platon, des maux en eux-mêmes, mais seulement dans leurs excès. Par conséquent les vertus essentielles du sage, ce seront celles qui laissent se développer harmonieusement et sans excès les puissances naturelles de l'homme : ce sont la tempérance et la justice.

*
* *

Le mot grec *sophrosyné* a, il est vrai, un sens singulièrement plus étendu que le mot tempérance; c'est seulement en un sens étroit qu'il désigne la limitation de nos appétits naturels, particulièrement dans le boire et le manger (1). Au sens large, elle consiste d'abord en une ordonnance régulière de la vie, une attitude calme et

(1) Cf. pour ce qui suit, PLATON, *Charmide*, 159-160.

modeste qui exclut les émotions trop intenses et surtout l'exagération dans l'expression des émotions ; ce qui donne l'idée la plus exacte de cette vertu, ce sont les sculptures grecques de la bonne époque, la sérénité, à peine nuancée de dédain, de l'Apollon qui vient de tuer le serpent Python, la décence gracieuse de la procession des Panathénées qui se déroule le long de la frise du Parthénon, la simplicité des bas-reliefs funéraires, où la douleur se voile sous des représentations familières du défunt. La gymnastique, cette partie si importante de l'éducation grecque n'avait-elle pas pour but d'inscrire dans l'organisme même l'habitude de mouvements harmonieux et précis ? Mais ce calme extérieur répond à une attitude intérieure de l'âme. Le Grec, comme d'ailleurs tous les Orientaux, a toujours détesté cette curiosité inquiète, cette *polypragmosyné* qui disperse l'esprit et le trouble. L'attitude harmonieuse du corps révèle précisément une sorte de concentration plus intime, victoire remportée sur la dissipation de l'esprit, qui est le côté intérieur de la tempérance. L'homme tempérant, dit Platon, est « celui qui fait ce qu'il lui appartient de faire », c'est-à-dire qui sait conformer sa conduite à sa fonction propre et à sa nature sans se laisser égarer vers une agitation sans fin. Enfin, cette sorte d'obéis-

sance volontaire et réfléchie à sa propre nature, cette discipline consentie supposent que l'homme « se connaît lui-même ». Cette connaissance de soi est le côté intellectuel de la tempérance et aussi sa véritable source ; car elle seule donne à l'homme une pleine conscience de ce qu'il doit vouloir. La tempérance, en somme, c'est donc cette dignité calme, sans tension ni fierté, qui se combine avec la facilité et l'aisance. Le « naturel » que nous admirons tant dans les chefs-d'œuvre de l'esprit grec (si différent du naturel de nos naturalistes contemporains) est le résultat de la constante maîtrise de soi, qui, grâce à une longue et patiente éducation, finit par s'exprimer spontanément. Pour l'apprécier dans toute son étendue, il faut songer non seulement aux passions bouillonnantes d'un Calliclès, mais aux cultes orientaux qui pénétraient la Grèce de cette époque et y introduisaient des habitudes d'esprit et des rites tout opposés à la sérénité hellénique ; des danses désordonnées de bacchantes affolées, toute une ivresse de mouvements qui dépossédait l'âme d'elle-même pour la livrer à l'influence du Dieu.

A la tempérance est liée d'une façon très étroite la justice. La justice, elle aussi, consiste dans un ordre et dans une harmonie. Il y a une justice sociale dans la cité ; elle consiste en ce

que chacun y accomplit exactement la fonction qui lui est dévolue par la nature, sans se mêler de celle des autres. Que l'artisan fasse exactement le métier auquel le prédisposent ses instincts de lucre; que le soldat mette au service de la patrie son ardeur pour la domination et pour la victoire; que le gouvernant, enfin, veille à ce que chaque citoyen soit à la place qui lui convient, voilà la justice sociale. Mais il y a aussi une justice intérieure dans l'âme de l'individu. Toute âme, en effet, présente en elle comme une image réduite de la cité; toute âme a, à la fois, des appétits sensuels et inférieurs, des instincts violents qui se manifestent par la colère, enfin une faculté supérieure qui lui permet de diriger sa conduite d'après des motifs raisonnables. « Il ne faut pas permettre, dit Platon, que chacune de ces facultés fasse ce qui lui est étranger et s'inquiète des autres; il faut bien poser ce qui est propre à chacune d'elle, se dominer soi-même, et mettre entre ces trois facultés l'ordre, la liaison et l'harmonie. » La raison est destinée à dominer; elle doit apaiser la violence du cœur; et les passions nobles et généreuses, mises d'accord avec la raison doivent dominer notre nature sensuelle.

*
* *

Voilà donc l'idéal de sagesse que Platon trouve à opposer à Calliclès. Mais on doit se demander si Platon, ici, est resté fidèle au naturalisme moral. En effet, d'après ce que l'on vient de dire, la sagesse ne consiste-t-elle pas à refouler nos instincts naturels ? La tempérance n'est-elle pas après tout une discipline qui empêche la nature de se développer librement ? Mais au nom de quoi l'arrêter si ce n'est au nom d'un idéal moral qui lui est étranger?

La réponse complète à cette question devrait montrer que la sagesse hellénique n'est pas et ne peut pas être seulement une discipline pratique. Elle implique en elle une conception de l'univers. Si l'on peut dire que Platon est resté naturaliste malgré tout, malgré la part qu'il fait à la raison et à l'intelligence, c'est que pour lui la nature, et non seulement la nature humaine, mais la nature universelle est, dans son essence, mesure et harmonie. Le mot *cosmos* désigne à la fois l'ordre et le monde ; le monde, pour la science platonicienne n'est pas le résultat de la combinaison accidentelle et spontanée de forces élémentaires ; laissées à elles-mêmes, elles ne produiraient que désordre et trouble. Il est l'œuvre d'un démiurge artiste qui, réglant le

monde selon des formes géométriques et des combinaisons numériques, assigne à chacun des éléments sa place et les limites de son action.

La sagesse platonicienne est ainsi solidaire d'une manière de concevoir les sciences de la nature qui est bien différente de la nôtre. Si les lois naturelles trouvent une expression numérique, c'est pour Platon la preuve qu'un artiste puissant a substitué aux rapports indéterminés et sans fixité qui existaient avant le cosmos un rapport fixe et simple qui introduit la limite dans l'illimité ; la loi numérique implique une action intelligente, comme l'architecture suppose la mesure. Les Grecs, qui ont été les premiers à découvrir certains rapports numériques dans les phénomènes naturels, en ont vite conclu que la nature était l'œuvre d'une intelligence.

Or, la vertu dans l'âme est un ordre immatériel, comme le monde extérieur est un ordre sensible ; elle est un mélange harmonieux des diverses parties de l'âme. L'âme humaine n'a donc pas une autre source que l'univers et exprime une réalité pareille.

Tel est, semble-t-il, le point le plus important : le bien est un mélange ; aucune faculté n'est bonne en elle-même. Malgré tout le prix qu'il attachait aux qualités intellectuelles, par

exemple, Platon n'hésite pas à dire qu'elles deviennent nuisibles, si elles sont isolées : « Il y a des savants méchants, dont la petite âme voit avec exactitude et pénétration les objets vers lesquels elle tourne son attention, parce qu'ils ont la vue bonne ; ils n'en sont pas moins contraints de rester assujettis à leurs vices, et, plus ils ont la vue pénétrante, plus ils font du mal » (1). Aucun élément de la nature humaine ne peut donc être sacrifié, fût-ce au profit d'un élément supérieur. Mais le mélange qui constitue le bien doit être ordonné ; car l'harmonie est une condition indispensable de sa conservation ; « un mélange qui n'admet ni la mesure ni un rapport fixe est nécessairement fatal aux éléments dont il se compose et à lui-même. Et ce n'est pas à vrai dire un mélange, mais un simple entassement » (2). Cela est vrai du ciel étoilé comme de l'âme humaine. L'on comprend alors, si le mot *nature* est entendu en ce sens élevé, comment la rébellion des désirs inférieurs peut être dite contre nature, et comment Platon a su concilier nature et morale.

---

(1) *République*, 519 a.

(2) *Philèbe*.

*
* *

Mais cette solidarité de la morale et de la physique n'est pas sans danger. Non seulement la ruine de la physique antique rend impossible tout retour sincère et sérieux à des vues morales qui lui sont indissolublement liées, mais la plus importante des difficultés ne réside pas là ; elle est dans le fait même d'avoir lié si entièrement les idées morales à la nature que l'originalité du fait moral en est comme négligée ; l'idée de mesure ou d'harmonie, précisément à cause de son universalité, n'est pas une idée spécifiquement morale ; elle s'applique tout aussi bien aux choses extérieures qu'à l'âme. Il s'agira de voir si ce n'est pas dans cette méconnaissance que consiste le défaut le plus profond de la sagesse antique.

II. — L'époque stoïcienne

Le stoïcisme a été fondé au IIIe siècle avant notre ère et a duré avec un succès éclatant pendant près de six siècles ; source constante de vie morale dans le monde gréco-romain, il a pénétré dans tout le moyen âge, principalement par l'intermédiaire de Cicéron, et en face de l'idéal religieux de la sainteté, il a constitué comme une morale naturelle ; il a été repris avec enthousiasme à l'époque de la Renaissance ; au XVIIe siècle, Descartes, à la recherche des principes d'une morale naturelle, ne trouve pas de meilleur guide que le traité de Sénèque *sur la vie heureuse ;* au XIXe, il garde une influence énorme, et des moralistes, tels que Maine de Biran et Emerson, le pensent à nouveau. Une telle doctrine a donc, dans l'histoire de l'humanité, une place particulièrement importante, et il convient de l'étudier de près, si l'on veut comprendre ce qu'est le sage antique.

*
* *

Au IIIe siècle avant notre ère, les cités indépendantes ont disparu et ont été remplacées par

de grands empires ; les traditions politiques qui attachaient l'homme à sa ville se sont effacées. L'homme, isolé du milieu traditionnel de la cité, ne peut plus rechercher qu'en lui-même la force morale qui doit le guider dans la vie. C'est donc un caractère essentiel de la morale stoïcienne d'être un individualisme, et elle l'est dans toutes ses manifestations. Les maîtres de morale ne sont pas des délégués de la cité ; ils parlent en leur propre nom ; ce sont eux-mêmes qui se donnent leur mission ; ces maîtres deviennent de plus en plus nombreux ; tout le monde connaît les noms d'Epictète, le maître de la direction de conscience, et de Marc-Aurèle, le maître de l'examen de conscience ; mais, à côté de ces hommes de génie, il y a, dans toutes les villes du monde gréco-romain, des directeurs de conscience ; on peut voir ce qu'ils étaient d'après un joli tableau tracé, au IIe siècle de notre ère, par Lucien, dont la satire mordante s'est arrêtée pour une fois et qui loue sans réserves le maître Démonax. Ce portrait nous montre ce que le stoïcisme était devenu à la fin, alors qu'il ne faisait plus figure d'école jalouse de ses dogmes, mais que, mêlé au cynisme, il était resté un ferment de vie morale.

« Personne, dit Lucien, ne l'appela à la philosophie ; il y vint dès son enfance par sa propre

impulsion et par un goût inné; dès lors il méprisa tous les biens humains et se livra tout entier à une vie libre et affranchie; lui-même, il menait une vie droite, sans défaut et sans reproche; sa bonne conduite et son amour de la vérité était un exemple pour ceux qui le connaissaient personnellement ou par ouï-dire;... il était nourri de poètes et avait une mémoire prodigieuse; il lisait et connaissait toutes les sectes philosophiques;... il exerçait son corps, il s'entraînait à la peine, et il voulait être sans besoins; quand il eut compris qu'il ne pouvait se suffire à lui-même, il abandonna volontairement la vie... Il n'employait pas l'ironie socratique, mais ses discours étaient pleins d'une grâce attique; et ses interlocuteurs n'avaient pas à se plaindre de son manque de générosité ni de la dureté de ses reproches; on le quittait le cœur joyeux, plus calme et plus pur, plein de confiance dans l'avenir. On ne le vit jamais crier, gesticuler et s'irriter. Quand il lui fallait faire des reproches, il s'attaquait à la faute, mais pardonnait au pécheur. Il croyait devoir suivre l'exemple des médecins qui guérissent les maladies, mais n'ont aucune colère contre les malades. Il croyait que le péché est humain et qu'il n'appartient qu'à un dieu ou à un être égal aux dieux de redresser les fautes. Pour ceux qui se lamentaient de leur

pauvreté, s'irritaient de leur exil ou se plaignaient de la vieillesse, il les consolait en riant ; ils ne voyaient pas, disait-il, que leurs chagrins cesseraient bientôt et que, sous peu, ils arriveraient à l'oubli complet des biens et des maux et à une complète liberté. Il réconciliait les frères ennemis et remettait la paix dans les ménages ; un jour, il s'adressa au peuple en révolte et le persuada de se soumettre à la volonté de la patrie. Telle était sa manière de philosopher, douce, amicale et tempérée. »

Dans ce tableau tous les traits portent ; mais l'essentiel, c'est le rayonnement personnel de cet homme qui, dur et sévère pour lui-même, savait conduire les autres avec indulgence et bonté et non sans quelque doute sur la réalité des améliorations qu'il obtenait. Des conseillers moraux, précepteurs, directeurs de conscience, sans cesse intervenant dans les affaires privées et même publiques, tels sont, dans la réalité historique, les sages antiques de ces temps.

*
* *

Le problème que se posaient ces hommes, était le problème du bonheur. Il s'agissait de savoir si l'homme, par ses propres forces, peut échapper à tous les maux, à l'erreur, à l'incer-

titude, au regret, au repentir, au chagrin, à l'ignorance, à la pauvreté, à l'esclavage, à la maladie, à la misère, aux insultes, à tous les maux enfin qui pouvaient menacer l'homme à cette époque. L'homme peut-il obtenir un bonheur indéfectible, indépendant de toutes les circonstances extérieures, de tous les changements aussi bien naturels que sociaux ?

De ce problème, ils ont pour ainsi dire construit une solution rationnelle. Dans leur description du sage, ils ont déduit les conditions auxquelles seules on peut arriver à cet état de bonheur. On se moquait beaucoup dans les écoles adverses de ce sage qui ne pouvait exister. « A cause de son excès d'élévation et de beauté, disait Chrysippe, l'on croit que nous disons des fictions qui ne conviennent point à l'humanité ni à la nature humaine » (1). Et certains d'entre eux ont été bien près de cette idée que le sage n'était qu'une fiction utile et un être de raison. Leur sage est l'être infaillible, celui qui fait bien tout ce qu'il fait et dont la moindre action est louable ; l'être impassible qui ne ressent aucune douleur, aucun chagrin, aucune crainte et qui est inaccessible

---

(1) PLUTARQUE, *Contradictions des Stoïciens*, ch. XVII, p. 1041 f.

au regret; l'être parfaitement heureux, riche, beau et libre. Seul, il connaît les règles à appliquer dans le rapport des hommes entre eux et avec la divinité; il est donc le seul roi, le seul magistrat, le seul prêtre, le seul être qui connaisse les choses humaines et divines. L'on n'en finirait pas d'épuiser toutes ces litanies en l'honneur du sage.

A vrai dire cette idée presque monstrueuse de la sagesse ne paraît pas une idée foncièrement grecque. A peine s'introduit-elle quelque temps avant les Stoïciens chez les Cyniques; elle paraît être étrangère à Socrate, et elle l'est à Platon et à Aristote. Les Stoïciens, aussi bien, sont presque tous d'origine orientale; ils viennent des pays de langue grecque d'Asie-Mineure et se répandent de là dans la Grèce et à Rome. Ce n'est plus dans la littérature grecque antérieure que nous trouverions un parallèle à ce portrait du sage idéal; il faudrait le chercher jusque dans le lointain Orient, et l'on peut citer, un portrait du sage bouddhique qui se rapproche beaucoup du sage stoïcien : « Victorieux, connaissant et comprenant tout, déchargé du poids de l'événement et de l'existence, sans aucun besoin, tel est celui qu'on peut glorifier comme sage... Le voyageur solitaire ne s'inquiète ni de l'éloge ni du blâme; conducteur

des autres et non pas conduit par les autres, tel est celui que l'on peut considérer comme sage. »

Il y a donc un trait oriental chez les Stoïciens; on les sent aussi parents de ces peuples d'Asie-Mineure et de Perse qui considéraient leurs rois comme des êtres surhumains et les adoraient. Mais ce trait est en quelque sorte transposé dans l'hellénisme. Le sage, tout en étant supérieur à l'homme, reste un idéal humain; la vertu qui émane du sage n'est pas une force différente en nature des inclinations communes à tous les hommes; et la sagesse n'est qu'à l'extrémité d'un développement graduel qui part des instincts les plus primitifs de l'homme; l'idée du sage n'a rien gardé des croyances superstitieuses auxquelles on la trouve ailleurs intimement unie; elle prend sa signification dans une conception toute rationnelle de l'homme et de l'univers; c'est ce qui apparaîtra bientôt.

*
* *

Comment conçoivent-ils en effet l'indépendance souveraine du sage? Le bonheur dépend, selon eux, non pas des circonstances extérieures, mais d'une attitude morale intérieure, attitude de la volonté, dont l'homme par conséquent est maître. Voilà ce que nous devons apprendre des Stoïciens. Ce qui agit sur notre être intime

pour lui faire sentir le bonheur ou le malheur, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, mais les jugements que nous portons sur les choses. Par exemple, la situation sociale dans laquelle nous nous trouvons n'intéresse notre bonheur que par les jugements de valeur qui la définissent pour les autres et pour nous-mêmes ; ce qu'il y a en elle de réel et de substantiel, ce n'est point la série des actes extérieurs par où elle se manifeste, c'est la disposition d'esprit dans laquelle elle nous fait vivre, la manière dont elle nous fait juger la vie. Or de cette disposition d'esprit et de ces jugements, nous sommes les maîtres, si nous savons nous affranchir des préjugés.

Mais, dira-t-on, les choses nous affectent encore d'une autre manière ; tout à fait indépendamment de la manière dont nous les jugeons, elles nous affectent directement par le plaisir ou la peine, par la crainte qui nous les fait redouter, et, d'une manière générale, par toutes les émotions qu'elles produisent en nous, sans que notre volonté y soit pour rien. Ce qui nous rend heureux ou malheureux, n'est-ce pas finalement les conditions physiques qui nous font éprouver le plaisir ou la douleur ?

Ce sont ces questions qui ont le plus gravement préoccupé les Stoïciens ; c'est bien dans les émotions qu'ils trouvaient le véritable

empêchement au bonheur de l'homme, et leur sagesse consiste avant tout à nous enseigner comment nous pouvons être maîtres de nos émotions. C'est, selon eux, parce que les émotions sont elles-mêmes des jugements, et que, par-là même nous en disposons. Mais que veulent-ils dire, par ces mots d'apparence si paradoxale : « Les passions sont des jugements ? » On ne peut leur prêter cette absurdité que la souffrance physique en elle-même, comme sensation, est un jugement. Voici la signification du paradoxe : dans une souffrance il faut distinguer deux choses : la sensation physique qui est indépendante de nous, et l'attitude de l'âme, le trouble intérieur qui la suit. Ces deux choses sont évidemment séparables ; tantôt la souffrance laisse l'homme maître de lui, tantôt au contraire elle l'accable. Or la gravité de ce trouble qui suit la sensation dépend notoirement du jugement. Convient-il de nous abandonner ou non à la souffrance ? Nous pouvons, jusqu'à un certain point, en décider librement. Et ce qui est vrai de la souffrance est encore bien plus manifeste dans les émotions qui se rapportent au passé ou au futur, telles que le chagrin ou la crainte ; ces émotions n'agissent que par des représentations auxquelles la volonté peut refuser l'accès.

Or, les jugements qui laissent l'émotion se développer sont, selon les Stoïciens, des jugements faux. Ce n'est pas au nom du bonheur pur et simple, c'est au nom de la raison, de la vérité, de la nature qu'il faut les combattre. L'idéal des Stoïciens est un idéal rationnel. Ce n'est pas par la volonté d'être heureux qu'ils s'opposent aux passions; c'est parce que leur volonté d'être heureux est fondée sur une conception rationnelle de la nature. Nous retrouvons là ce trait essentiel de la sagesse antique, ce naturalisme et ce rationalisme que nous avons rencontrés chez Platon. Ce que nous enseigne avant tout la raison, c'est que tous les événements sont nécessaires, par ce qu'ils obéissent au Destin. Le Destin est un enchaînement de causes tel, qu'elles dépendent les unes des autres; rien ne peut se produire sans cause. Or, les jugements constitutifs des passions, ceux qui nous rendent malheureux sont tous fondés sur la croyance inverse, que des changements peuvent être produits arbitrairement dans le monde extérieur; si nous regrettons, c'est parce que nous pensons qu'une chose qui a existé aurait pu ne pas exister; la crainte implique la croyance que l'avenir n'est pas entièrement déterminé.

De là il résulte que, raisonnablement, nous ne

pouvons porter aucun jugement de valeur sur les événements extérieurs; ils ne sont ni bons ni mauvais; ils sont ce qu'ils doivent être. Le sage ne peut donc éprouver devant eux qu'un sentiment d'indifférence.

*
* *

Voyons maintenant de plus près ce qu'est cette résignation des Stoïciens, et voyons d'abord à quoi elle aurait pu aboutir et à quoi elle a effectivement abouti chez certains d'entre eux. Le danger qui guette leur doctrine, c'est une sorte de quiétisme, qui enlève à la volonté toute raison de choisir entre plusieurs partis possibles, une impassibilité qui aboutit à l'inaction; c'est par suite l'inutilité et la négation de toute éducation morale, de toute direction de la volonté. S'il n'y avait que cela dans le stoïcisme, comment aurait-il pu durer, et surtout comment aurait-il pu être l'inspirateur de la conduite morale ou sociale? Il y a en effet autre chose : le Destin n'est qu'une expression abstraite et insuffisante de leur conception de la nature : son nom véritable est la *Providence*. Le principe de l'univers est une raison providentielle qui agit suivant des règles constantes; la constance des lois de la nature est toujours apparue, à la sagesse

grecque, non pas comme une nécessité brute, opposée à la liberté, mais comme le signe d'une raison providentielle, attentive à rester fidèle à elle-même ; la contingence, loin d'être pour eux comme pour certains modernes, le signe d'une spiritualité qui s'introduit entre les mailles du déterminisme, est au contraire le hasard brut, incompatible avec une providence régulière. Déterminisme et Providence, c'est pour eux tout un.

Dès lors, le sentiment d'indifférence que nous avons décrit prend un autre aspect ; le sage doit comprendre tous les événements de l'univers comme le résultat d'une volonté bonne ; il ne doit pas se contenter de les subir, il doit les vouloir d'une façon positive. La piété envers les Dieux est donc un élément intégrant de la sagesse stoïcienne, sur lequel on ne saurait trop insister. Piété toute rationnelle d'ailleurs ; car il ne s'agit pas de s'incliner devant une puissance infinie et incompréhensible à l'homme, mais, au contraire, de comprendre que la raison universelle pénètre partout et que la raison humaine est de même essence qu'elle. Le sage se subordonne volontairement à cette raison, au lieu de se laisser entraîner par elle. Cette piété stoïcienne trouve une expression magnifique dans l'hymne à Zeus, composé par Cléanthe, le second chef

de l'école : « O Zeus, le plus illustre des immortels, invoqué sous plusieurs noms, recteur de la nature, toi qui gouvernes toutes choses par ta loi, salut ! Car il est permis aux mortels de t'adresser la parole. Seuls de tous les êtres qui vivent et rampent sur la terre, nous avons reçu une image de toi... Ce monde qui se meut en cercle autour de la terre obéit à ton impulsion et il se laisse volontairement dominer par toi... Par les coups de ta foudre, toutes les œuvres de la nature s'accomplissent ; par elle, tu diriges la raison universelle qui circule à travers l'univers, mélangée aux petites choses comme aux grandes. Rien n'arrive sans toi sur la terre, être divin, pas plus que dans l'éther ni sur la mer » (1).

Cette fierté noble avec laquelle le sage s'adresse au Dieu suprême, cette conviction que sa raison est une parcelle de la raison divine ont persisté dans tout le cours de l'histoire des Stoïciens. De là les vives critiques qu'ils adressent aux usages religieux contraires à leur doctrine. Épictète blâme l'usage, très courant à son époque, de la divination ; n'est-ce pas, en effet, une sorte de défiance envers Dieu que

(1) STOBÉE, *Eglogues,* I, 1, 12.

de se préoccuper ainsi de l'avenir ? En revanche, la pure idée de Dieu a sur nous une influence morale qui nous relève à nos propres yeux. C'est grâce à cette piété que le stoïcisme a perdu, pour employer un mot de Pascal, le sentiment de la misère de l'homme, pour ne voir que sa grandeur.

*
* *

Les Stoïciens sont donc, en un sens, des monothéistes. Mais leur monothéisme n'exclut pas le polythéisme ; car l'être divin n'est pas pour eux transcendant aux choses, il est dans l'univers lui-même, si bien que ses manifestations diverses peuvent être prises elles-mêmes pour des dieux qui ne sont que des noms différents du Zeus polyonyme. Ce qu'il y a d'important dans leur monothéisme, c'est le sentiment de l'unité du monde qui nous amène à une de leurs vues morales des plus significatives, leur cosmopolitisme. Le cosmopolitisme stoïcien est l'idée d'une unité morale parfaite entre les dieux et les hommes, fondée sur la communauté de leur essence. Cette idée n'a, primitivement, rien d'une idée politique ; les cités humaines impliquent entre les hommes des différences et

des inégalités; au contraire, dans cette cité divine qu'est le monde, tous les êtres raisonnables sont égaux, et cette société naturelle des êtres raisonnables se superpose aux sociétés politiques. Jamais les Stoïciens n'ont pensé que cette société toute morale pût se réaliser dans une cité terrestre ; ils n'étaient point des utopistes; ils étaient au contraire, en pratique, des conservateurs et considéraient comme de leur devoir d'accepter les institutions conventionnelles des cités, telles qu'ils les trouvaient; c'est ainsi qu'ils n'ont jamais protesté contre l'esclavage. Pourtant le cosmopolitisme stoïcien, qui ne visait pas à une influence directe sur les institutions, a possédé, à la longue, cette influence; il s'est lié intimement avec l'idée romaine du droit, et il a inspiré les juristes qui ont rédigé le droit romain. Ainsi, en condamnant toute agitation politique, ils sont arrivés à reformer la société.

* *
*

Leur piété, toutefois, et leur sentiment du divin se heurtaient à une grosse difficulté, celle de l'existence du mal. D'où vient le mal, si tout est régi par une providence toute puissante? Or l'existence du mal est un fait, sans lequel il

n'y aurait besoin ni de l'éducation morale, ni d'une théorie de la sagesse. Reprenons l'hymne de Cléanthe au point où nous l'avons laissé : « Rien n'arrive sans toi... sauf les actes des méchants, résultant de leur inintelligence ; mais toi, tu sais apparier les êtres séparés, ordonner ce qui est sans ordre et unir ce qui est désuni. Tu ajustes les biens aux maux, et il n'y a pour toutes choses qu'une raison unique et éternelle, que les méchants fuient et abandonnent, les malheureux ! ils désirent toujours le bien et ne voient pas la loi universelle de Dieu, qui leur procurerait une vie sage et honnête, s'ils lui obéissaient. »

Ce qui est difficile à expliquer dans cette doctrine, ce n'est pas les maux extérieurs qui sont tout illusoires, c'est « l'acte du méchant », c'est-à-dire la mauvaise direction de la volonté et du jugement qui produit le mal. C'est là une question que les Stoïciens n'ont jamais pu venir à bout de résoudre ; et nous trouvons peut-être ici les limites de la sagesse antique. Attribuer, comme Chrysippe, le mal à la liberté, ce n'est point une solution ; car, outre que la liberté est inconciliable avec leur croyance au destin, il n'est pas si facile d'expliquer comment la liberté a dévié vers le mal, alors que l'on admet que les inclinations naturelles de l'homme, prises à

l'origine, sont dirigées vers le bien. Ces inclinations, antérieures à la volonté réfléchie et communes à l'homme et aux animaux, sont de deux sortes : celles qui visent à la conservation de l'individu par lui-même, et celles qui ont pour fin la conservation du groupe social dont il fait partie ; or elles sont le germe de toutes les vertus, et la raison, en se développant, ne fait que les sanctionner.

Il faut donc chercher, en dehors de la nature de l'individu, la raison du vice ; elle est, suivant Chrysippe, dans le milieu social qui nous entoure, dans les faux jugements et les préjugés qu'a suggérés à l'individu cette sorte d'éducation diffuse qu'il reçoit de ceux qui l'entourent. Comme plus tard Rousseau (qui d'ailleurs a subi leur influence), les Stoïciens ont cru que les vices avaient leur source dans les mensonges conventionnels de la société ; et c'est contre ces forces sociales qui compriment la raison que l'éducation morale, donnée par le philosophe, doit lutter. Les Stoïciens ont donc eu, ancrée dans leur esprit, l'idée que le mal n'est pas foncier dans l'homme, et leur optimisme touchant l'univers se lie tout naturellement à cette sorte d'optimisme pédagogique qui inspire au maître de morale une confiance illimitée en l'efficacité de ses leçons.

*
* *

On voit comment, dans cette vision optimiste des choses, le quiétisme qui menaçait d'envahir le stoïcisme se transforme en un sentiment de joie et de bonheur de concourir au dessein de l'univers. C'est là le dernier mot de la sagesse antique; l'homme a un rôle à accomplir dans l'univers; il y est comme un invité dans un festin, ou comme un acteur dans un drame, et il doit y tenir sa place tant qu'il plaît à Dieu de l'y maintenir, et quelquefois l'abandonner volontairement par le suicide, si les circonstances mettent obstacle à son activité. La vie morale est donc avant tout la conformité à la nature, conformité sentie, réfléchie et voulue. « L'indifférence » des Stoïciens n'est plus qu'une confiance joyeuse en l'avenir; la moralité ne fait qu'exprimer le fond même de la nature, et c'est une même force qui guide les astres dans leur cours et l'honnête homme dans ses actions. Aussi la moralité, chez le sage, devient-elle aussi forte, aussi puissante, aussi indéfectible que la loi naturelle elle-même. Marc-Aurèle a donné de cette idée une admirable expression : « Parmi les bienfaiteurs, les uns ont de la reconnaissance envers celui à qui ils ont fait du bien, les autres

se considèrent comme des créanciers. Mais d'autres ignorent en quelque façon ce qu'ils ont fait ; ils sont semblables à la vigne qui porte le raisin et ne cherche rien de plus après avoir produit son fruit, au cheval qui court, au chien qui chasse, à l'abeille qui fait le miel. Ils ne le crient pas partout, mais ils vont à un autre, comme la vigne n'attend que la belle saison pour porter une nouvelle grappe » (1).

La sagesse retourne donc à l'instinct naturel, grâce à un accroissement de la volonté qui maîtrise les événements et acquiert, au-dessus des changements, la constance et la fixité. La conciliation de la moralité et de la nature, qui fait le caractère foncier de la sagesse antique, ne pouvait aller plus loin, et nous allons assister maintenant à une décomposition de cet idéal.

---

(1) Ch. v, § 6.

III. — La fin du monde antique

La sagesse antique ne consiste pas dans un ensemble de maximes détachées, sortes de décrets éternels valables pour tous les temps ; elle est une conception d'ensemble de l'univers et de l'homme en laquelle, seule, ces maximes prennent toute leur signification. Or, cette conception, si harmonieuse et si claire pour la raison, est très menacée à partir du IIe siècle de notre ère. Marc-Aurèle avait dit : « Ne te mets en peine que de la vie que tu vis, c'est-à-dire du présent, et alors tu pourras vivre tranquillement, noblement, raisonnablement ». Les Stoïciens se préoccupent peu de la destinée de l'âme après la mort ; ils ne croient pas en général à l'immortalité personnelle. L'homme est pour eux un ensemble composé d'une âme qui est un fragment de la raison universelle, et d'un corps fait des quatre éléments ; à la mort chacune de ces parties retourne au tout dont elle est issue.

Mais à l'époque où nous arrivons, de nouvelles préoccupations se font jour ; la sagesse

stoïcienne est reléguée décidément au second plan.

« Il y a des hommes, écrit Plotin (1), qui pensent que les choses sensibles sont les premières et les dernières; pour eux le mal, c'est la douleur qu'elles causent, et le bien c'est le plaisir; et ils pensent qu'il suffit de poursuivre l'un et d'échapper à l'autre ».

Au-dessus de ces Épicuriens, d'autres « s'élèvent un peu plus haut; la partie supérieure de leur âme les porte du plaisir à l'honnêteté. Mais, incapables de contempler la région supérieure, ils s'abaissent à l'action pratique et au meilleur choix des choses sensibles, et c'est cela qu'ils nomment vertu ».

A ces Stoïciens, Plotin oppose « une troisième race d'hommes divins ». « Grâce à la supériorité de leurs forces et à l'acuité de leur vision, ils contemplent l'éclat des régions supérieures; ils s'élèvent jusque là, au-dessus des nuages et de l'obscurité d'ici-bas; ils y restent et méprisent les choses d'en bas, joyeux de résider dans le lieu de la vérité, comme des hommes qui, après un long voyage, sont rentrés dans une patrie bien gouvernée ».

---

(1) *Ennéades*, v, 9, 1.

*
* *

Voilà un langage nouveau ; la véritable sagesse met l'âme en rapport avec une réalité supérieure au monde sensible, et cette réalité est son lieu propre. Par ces nouvelles croyances, le sens de la vie se transforme. Certes, elles ne sont pas nées spontanément à cette époque. Dans le monde grec, dès le VIe siècle avant Jésus-Christ, nous voyons apparaître, surtout dans l'orphisme, un singulier souci de la destinée de l'âme après la mort. Mouvement d'ailleurs purement religieux, où la prescription rituelle joue le plus grand rôle ; il s'agissait pour l'âme de savoir comment elle aurait à se conduire dans le monde futur, quel chemin elle aurait à prendre pour ne pas s'égarer, quels mots de passe elle aurait à prononcer pour fléchir les pouvoirs souterrains, et c'est là principalement ce que cette religion nouvelle révélait à ses adeptes ; mais, à ces mythes semble s'être jointe de bonne heure, l'idée que le corps est, pour l'âme, comme un tombeau et même comme un séjour impur. Ces croyances, sans avoir été très générales, n'avaient cependant, semble-t-il, jamais disparu entièrement ; mais jamais elles n'avaient fait

l'objet de l'attention des penseurs, sauf deux exceptions illustres, celles d'Empédocle et de Platon; encore chez l'un comme chez l'autre, forment-elles un à-côté de leur système, et, quelle que soit d'ailleurs la portée qu'on peut leur attribuer, elles n'entrent pas dans leur explication rationnelle de l'univers.

Au contraire, ces croyances revivent avec une force singulière au premier siècle de notre ère; c'est l'époque où les religions orientales pénètrent de toutes parts dans le monde gréco-romain. Or, ces religions sont des religions du salut; elles enseignent les pratiques rituelles grâce auxquelles l'âme doit être sauvée et peut regagner en toute sûreté le séjour où elle jouira d'un bonheur indéfectible. Autour de cette croyance, des penseurs systématisent une conception nouvelle de l'univers. L'univers est uniquement pour eux le théâtre des événements de l'histoire de l'âme, et cette histoire est comme un drame à trois actes; à l'origine l'âme est dans le séjour divin; puis elle s'incline, tombe et se perd dans l'obscurité du monde sensible; finalement, après plusieurs avatars et purifications, elle remonte, si elle doit être sauvée, dans la demeure lumineuse d'où elle était déchue. Telle est la doctrine des gnostiques que Plotin rencontra à Rome au IIIe siècle, et qu'il

combattit (1). Selon eux, le monde sensible est foncièrement mauvais, et sa création est le résultat de la chute des âmes. Avec leur imagination orientale, ils se représentent les âmes comme des êtres lumineux dont le reflet pénètre dans l'obscurité de la matière ; les âmes, attirées par leur propre reflet, tombent dans la matière. C'est à ce moment que la plus puissante et la plus mauvaise de ces âmes, voulant recevoir les honneurs divins, crée dans la matière le monde sensible, mauvaise imitation du monde intelligible, séjour de tous les maux et de toutes les impuretés. Mais la Providence divine veille sur les âmes ; par la gnose, par la connaissance de leur origine, elles seront sauvées et reviendront au monde intelligible ; le mauvais démiurge lui-même se repentira, et le monde sensible sera détruit.

*
* *

Ces croyances nouvelles sont l'expression d'un douloureux pessimisme. Et, certes, le pessimisme n'a jamais été étranger à l'âme grecque. « D'après une antique légende, le roi Midas poursuivit longtemps dans la forêt le

(1) *Ennéades,* II, 9.

vieux Silène, compagnon de Dionysos, sans pouvoir l'atteindre. Lorsqu'il eut enfin réussi à s'en emparer, le roi lui demanda quelle était la chose que l'homme devait préférer à toute autre et estimer au-dessus de tout. Immobile et obstiné le démon restait muet, jusqu'à ce qu'enfin contraint par son vainqueur, il éclata de rire et laissa échapper ces paroles : « Race éphémère et misérable, enfant du hasard et de la peine, pourquoi me forces-tu à te révéler ce qu'il vaudrait mieux pour toi ne jamais connaître ? Ce que tu dois préférer à tout, c'est pour toi l'impossible ; c'est de n'être pas né... Mais après cela ce que tu peux désirer de mieux, c'est de mourir bientôt » (1). Ce sentiment de malaise est sans doute au fond de la sagesse platonicienne ou stoïcienne ; n'est-ce pas pour mieux lutter contre lui qu'elle affiche un optimisme si complet et si parfait qu'on ne saisit plus comment le mal peut entrer dans l'univers ? Mais à l'époque où nous sommes, le pessimisme reprend le dessus ; la sensibilité s'exacerbe, et l'impassibilité stoïcienne ne peut réussir à la dominer. Il y a peu de culte plus répandu à ce moment que le culte de la déesse Tyché, l'instable fortune, ce

---

(1) NIETZSCHE. *L'origine de la Tragédie*, trad. Marnold, Paris, 1910, p. 40.

qui marque bien le vif sentiment de l'instabilité des choses sensibles.

*
* *

Devant ce mouvement d'idées qui aboutissait à la négation du vieil idéal hellénique, il s'est trouvé des hommes qui ont protesté au nom de la sagesse grecque traditionnelle : ce sont les Néoplatoniciens, et, en particulier, Plotin, le plus grand d'entre eux. Non pas que Plotin ne partage les idées de son époque; et c'est même en le citant que j'ai fait connaître ces idées. Mais il a fait un immense effort pour trouver dans la philosophie grecque et, chez Platon en particulier, la solution des difficultés qu'amenait le développement de la conscience religieuse. Aussi est-ce chez lui que l'on peut apprécier le mieux la valeur et la portée de la sagesse antique, parce qu'elle est mise à l'épreuve par des problèmes tout nouveaux.

L'idée maîtresse de cette sagesse, c'est l'idée d'un ordre universel, rationnel et nécessaire; le bien suprême pour l'homme, c'est l'obéissance joyeuse et consentie à cet ordre, une fois qu'il a été compris par la raison. Le point de vue des doctrines religieuses est inverse : c'est une conception dramatique de l'univers; elle comporte

une suite de crises successives, où la décision libre et imprévisible de l'âme joue le plus grand rôle; loin d'accepter l'ordre du monde, on le considère comme un résultat d'une faute de l'âme, qui doit faire effort pour y échapper.

*
* *

Or Plotin est resté fidèle à l'ancien idéal parce qu'il affirme contre les novateurs qu'il y a, entre les formes de l'être, un lien rationnel et nécessaire. L'être supérieur produit constamment et éternellement l'être inférieur non pas par un acte arbitraire et libre, non pas même par un acte dont il est conscient, mais par une nécessité de sa nature, nécessité identique à la bonté et à la perfection. L'être le plus parfait produit ainsi la chose la plus parfaite après lui, celle-ci une autre, et ainsi de suite suivant une série hiérarchique, jusqu'aux êtres les moins parfaits. L'être le plus parfait est l'Un ou le Bien, réalité ineffable qui ne contient encore aucune diversité. Au-dessous de lui vient l'Intelligence, qui n'est qu'un nom de l'ordre immuable, dont toutes les parties sont solidaires et se reflètent l'une l'autre, chacune d'elle comprenant les autres de son point de vue. Au-dessous de l'Intelligence est l'Ame qui, nourrie du spec-

tacle de l'Intelligence, devient capable, en la contemplant, d'organiser la matière selon l'ordre qu'elle y a vu. De cette âme universelle qui organise le monde émanent des âmes particulières dont chacune, selon son degré de perfection, organise une portion de la matière. Enfin, en bas de l'échelle vient le corps organisé.

Dans cette série immuable et éternelle, chaque forme d'être est soutenue et vivifiée par le rayonnement de la forme supérieure ; et ce n'est pas par un effort volontaire qu'elle produit l'être inférieur, mais seulement en contemplant la forme supérieure à elle. C'est la contemplation de l'ordre universel qui, chez Plotin, est la seule force active, et nous n'avons plus à faire ressortir à quel point cette idée a de profondes racines dans l'hellénisme.

En particulier, la destinée de notre âme, d'après la nature des choses, c'est la contemplation de l'ordre intellectuel et de l'Un d'où cet ordre est issu, contemplation par laquelle l'âme sort d'elle-même pour monter jusqu'au principe des choses. Cette contemplation, loin d'entraver son activité productrice dans le monde sensible, est, au contraire, la condition de l'ordre et de la beauté qu'elle y met.

On voit assez combien cette conception est différente du pessimisme religieux dont je

parlais tout à l'heure ; elle a un fond de naturalisme et d'optimisme qui l'apparente à Platon et aux Stoïciens. L'âme a, dans le monde sensible, une fonction naturelle, normale et nécessaire.

*
* *

Mais cette vue d'ensemble ne nous fait connaître qu'un aspect de la pensée de Plotin. Nous avons vu avec quelle difficulté les Stoïciens résolvaient le problème de l'origine du mal dans le monde ; or, ce problème s'impose à l'époque de Plotin avec plus de force encore. Si le mal n'est pas à la source même du monde sensible, d'où donc vient-il ? Les rapports de l'âme avec le corps, tels qu'ils résultent de l'ordre rationnel, sont, en effet, une source de bien pour le corps, et ne sont pas une source de mal pour l'âme qui, pour diriger le corps, ne sort pas de son état de contemplation.

Le mal consiste dans la domination de l'âme par le corps ; mais d'où vient cette domination ? Non pas du corps qui, d'après l'ordre universel, se laisse docilement organiser. Il faut donc que le mal ait sa source dans l'âme elle-même qui, par sa propre spontanéité, renverse l'ordre et s'assujétit au corps, permettant ainsi que le supérieur soit subjugué par l'inférieur. Il

y a dans l'âme, non pas dans l'âme du monde qui ne déchoit jamais, mais dans les âmes particulières, un désir de se rendre indépendantes, de vivre par soi et de s'isoler de l'âme universelle dont elles émanent. Le mal est donc une véritable crise dans la vie de l'âme ; et si cette crise est rendue possible parce que l'âme particulière est déjà éloignée du principe suprême, c'est-à-dire pour des raisons tirées de l'ordre, elle n'est cependant pas nécessitée par cet éloignement ; il y faut donc une décision volontaire de l'âme qui manifeste un égoïsme contraire à la raison. C'est à partir de cette décision volontaire, extérieure à la raison, que se développe la vie humaine dans les passions et dans le mal.

Par cette théorie, Plotin sacrifiait évidemment beaucoup aux idées de son temps ; certes, elle ne manquait pas de points d'attache dans les doctrines antérieures ; le mythe platonicien de la chute de l'âme dans le *Phèdre* est le modèle auquel elle se réfère constamment ; et l'idée que le mal est dans un désaccord de la raison individuelle avec la raison universelle est une idée stoïcienne. Mais elle a, chez Plotin, un accent plus religieux que chez ses prédécesseurs. L'idéal de la sagesse ne consiste plus dans des actions relatives aux corps sensibles qui nous entourent ; car toute action, se rappor-

tant aux choses sensibles, renferme par là même de l'impureté ; elle consiste dans une purification, c'est-à-dire dans cette pratique intérieure par laquelle l'âme se détachera du corps et des passions qui lui viennent du corps ; le but véritable de l'âme, c'est de réaliser en elle les caractères du monde intelligible et d'en effacer ce qu'y a imprimé le monde sensible. Les vertus morales, dans leur plus haute portée, ne consistent pas en des actions, mais en des attitudes intérieures qui imitent en nous le monde intelligible. Qu'est-ce, par exemple, que le courage? Dans le monde intelligible, les idées sont absolument permanentes et gardent des rapports fixes ; le courage, comme vertu morale, consistera pour l'âme à réaliser une fixité analogue, à rester identique à elle-même au milieu de tous les changements du monde sensible et malgré l'entraînement des passions.

On voit poindre ici une idée qui est nouvelle dans la pensée grecque ; l'idée que l'ordre moral est une forme de réalité qui se superpose à l'ordre physique, qu'il soit de création humaine, ou qu'il soit le reflet d'une réalité supérieure. Idée bien fugitive encore et dont le développement devait atteindre, jusqu'à sa racine, la [illegible] hellénique. Plotin reste tout à fait grec, [illegible]ue la morale reste pour lui une sorte

de physique : ce qu'on pourrait appeler chez lui les valeurs spirituelles, continue à jouer un rôle dans l'explication physique de l'univers. Nous autres modernes, imprégnés des méthodes des sciences de la nature, nous sommes portés à voir dans le monde matériel une sorte de réalité totale à laquelle ses lois sont immanentes ; nous y faisons abstraction du monde moral et spirituel. Mais lorsque Plotin oppose les choses spirituelles au monde matériel, il veut que ces choses soient le principe d'explication de ce monde ; et par là, la spéculation morale reste liée, d'une manière très étroite, à une interprétation rationnelle de l'univers.

*
* *

Cette liaison est le trait caractéristique et permanent de toute la pensée grecque. C'est là le défaut profond de la sagesse antique ; partout où elle a vu un principe moral, l'harmonie, l'ordre, la raison, la loi, elle a voulu saisir un principe d'explication physique, comme si le développement moral de l'homme devait révéler à son intelligence les secrets de l'univers. C'est pourquoi, dans son principe, elle est aujourd'hui périmée. Deux traits nous choquent surtout chez

ce sage impassible, ce pur qui raille la folie du vulgaire : d'abord sa mauvaise méthode en ce qui concerne l'étude de la nature, méthode qui consiste à transporter les forces morales dans la nature, et ainsi à en altérer le caractère en les rendant plus fixes, plus raides, moins souples qu'elles ne sont; ensuite un esprit aristocratique, qui vient de la même source, puisque la sagesse morale, tout au moins dans sa manifestation la plus complète, est réservée à ceux dont l'intelligence est assez développée pour comprendre l'univers.

D'où vient donc, malgré ces erreurs, la fraîcheur que gardent encore les écrits moraux de Platon, d'Épictète ou de Plotin? D'où vient que, après tant de siècles et après un changement si complet dans l'axe de la vie intellectuelle et morale, les hommes y puisent encore inspiration et réconfort? C'est, sans doute, par ce qui reste et restera d'éternellement vrai dans la doctrine qui fait venir nos vertus morales de notre nature, à condition qu'on ne veuille plus voir dans ces vertus quelque chose d'analogue aux forces motrices de l'univers. Car, pour que notre vie morale soit saine et pure, il n'est pas bon de faire de la vertu le contre-pied de la nature. L'ordre moral est sans doute différent de l'ordre naturel; mais le but de l'homme n'est-il pas de

les accommoder l'un à l'autre par une suite de retouches, de manière que le développement des effets naturels et nécessaires aide ou ne nuise pas aux progrès de la volonté morale ? Si bien que l'homme moderne conçoit comme le terme idéal et jamais atteint de son action ce qui était au principe des choses, selon le sage antique.

Emile Bréhier.

L'IDÉAL CHRÉTIEN

I. — Morale naturelle et morale surnaturelle

Nous parlerons, en trois leçons, de l'idéal chrétien de la vie.

Nous en parlerons, bien entendu, du point de vue objectif du philosophe.

Ce qui frappe tout d'abord dans cette étude, c'est l'idée que, à la notion de nature telle qu'elle nous est devenue familière — nature humaine ou nature des choses — se superpose l'idée d'un règne surnaturel. La nature, l'âme religieuse ne nous dira pas qu'elle n'est rien ; elle nous dira qu'elle est quelquefois contre la vie surnaturelle ; mais, la plupart du temps, sans aller jusqu'à prétendre qu'elle n'est rien du tout, elle nous avertira qu'elle est peu de chose, que la vie morale de l'honnête homme selon le monde n'est qu'une apparence : quand on la regarde de plus près, on n'y trouve guère que de

l'orgueil, de la vanité, de la confiance en soi ; toute espèce d'états d'âme qui sont le plus souvent des vices ou des péchés, et qui, dans les meilleurs cas, n'ont pas grande valeur morale.

L'homme, selon la religion, a une origine et une destinée surnaturelles.

Sa destination est au delà de ce monde : « Son royaume, n'est pas de ce monde ». La vraie vie, c'est la vie éternelle ; elle commence ailleurs, dans le ciel, au milieu des bienheureux, dans la vision de Dieu. Ainsi la véritable vie n'est pas de ce monde, et l'homme, pour bien agir, doit ne pas agir seul ; ce qu'il fait de lui-même n'est que peu de chose. C'est lorsqu'il est aidé de Dieu, par la grâce, que ses actions prennent une véritable valeur. Comment pourrions-nous bien agir de nous-mêmes, puisque notre origine et notre destinée sont au delà de notre nature humaine ?

Par conséquent, pour ce qui relève de la condition surnaturelle de l'âme, la grâce est nécessaire, indispensable ; et même quelques-uns ajouteront qu'elle l'est aussi à la vie profane, à la morale naturelle ; pour bien se conduire, même selon le monde, il faudrait encore l'assistance de Dieu, parce que la nature est faible et corrompue. Elle voit bien comment il faut agir, mais elle n'est guère capable de bien agir. Du

reste, si l'on va bien au fond, on verra que la notion de morale naturelle, que le christianisme semble parfois admettre, est très souvent rejetée par lui. Après tout, cela seul a véritable valeur morale, même dans la vie du monde, qui vient de plus loin que la nature humaine.

Cela seul prend véritable valeur aux yeux de l'homme religieux, qui a son principe dans la charité. C'est parce que mon semblable est, comme moi, créature de Dieu, que je dois bien agir envers lui. L'amour des hommes prend son origine et ses forces dans l'amour de Dieu.

La nature humaine va même paraître à l'homme religieux, un empêchement, un défaut. Beaucoup de théologiens et de docteurs parleront de nature radicalement impuissante à faire le bien. On dira : nature corrompue, nature viciée dans sa source et qui proteste contre la loi de Dieu.

Cette question va faire l'objet de la première leçon. Elle pourrait donc avoir pour titre : Morale naturelle et Morale surnaturelle.

Dans la leçon suivante je parlerai des vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité, vertus proprement chrétiennes et que l'homme ordinaire n'a pas. Et dans la troisième leçon, je parlerai de la sainteté, c'est-à-dire de l'idéal religieux tel que le christianisme l'a dessiné.

*
* *

Un exemple pour commencer. Je l'emprunte aux souvenirs d'Eugène Devéria. Jeune artiste, son tableau « La naissance d'Henri IV » exposé au Salon de 1827, avait fait fureur. On y avait vu la promesse d'un grand peintre futur; mais il était de ces talents qui ne donnent qu'une fois et qui meurent jeunes. Ce grand peintre s'était converti. De catholique très peu pratiquant, il s'était fait protestant très austère. Est-ce cette conversion qui a stérilisé son génie plastique? Je ne sais; toujours est-il qu'à partir de ce moment il n'a plus fait grand'chose. Peu nous importe, ce n'est pas l'artiste, mais l'homme religieux que nous étudions ici.

Eh bien, cet Eugène Devéria, de longues années après sa conversion, revient à la maison de sa mère, une femme excellente, une sainte mère de famille, dévouée à ses devoirs, de la façon la plus profonde, la plus ardente.

Devéria se retrouve donc en présence de sa mère qui pratiquait un catholicisme très tranquille. Sa sainteté était presque tout entière naturelle; c'était la bonne nature qui parlait, qui s'exprimait en elle. C'est justement ce qui tourmenta beaucoup son fils. Il se dit qu'il aurait

beaucoup de peine à éveiller le sentiment vif de Dieu chez sa mère gravement malade. Il se proposa de travailler à cet objet avec persévérance.

Il l'engagea donc à chercher en Dieu une force qui s'affaiblissait en elle chaque jour; il lui parla beaucoup de religion et essaya de lui montrer que tout ce qu'elle avait fait n'était rien, et que, sans un appel direct à Dieu, sa vie ne valait rien, et qu'elle risquait de lui être imputée à péché.

Il arriva simplement à ce résultat de tourmenter beaucoup sa mère et, bientôt, de lui faire peur. Alors le prêtre, son directeur habituel, esprit beaucoup plus tempéré que ce protestant farouche, et qui joue presque dans cette histoire le rôle de l'honnête homme selon le monde, rassura sa pénitente. Il lui dit qu'une bonne femme comme elle n'avait rien à craindre de Dieu. Il lui dit « tout ce qu'un incrédule peut dire, prenant la bonté extérieure pour ce qui suffit au salut ». Devéria s'adressa de nouveau à sa mère, la tourmenta de nouveau ; elle eut beau lui répondre qu'il lui faisait bien du mal, que pendant trois nuits elle n'avait pas pu dormir ; ce fils si ardent, au lieu de modérer ses objurgations, en conclut que l'appel du Seigneur devait être assez fort, pour expliquer ce trouble dans cette âme pure selon le monde, mais im-

pure selon Dieu. Pourtant elle ne céda pas, et il n'arriva à rien du tout. La brave femme mourut assez tranquillement sans que son cœur eût fait, au terme de sa vie, cet acte de soumission, d'abnégation totale, cette reconnaissance du néant de ses œuvres, que son fils réclamait d'elle, enfin sans qu'elle se fût convertie comme il le voulait impétueusement.

Et alors ce fils écrit cette phrase étrange et qui illustre toute cette histoire : « Mon orgueil d'oser compter sur la vie éternelle pour moi, et d'en faire une hypothèse pour un être si pur et si bon ! »

Nous avons ici un document qui nous montre, à l'état aigu, ce que l'homme religieux entend par la sainteté opposée à la vie profane, à la morale naturelle, qui n'est rien. Il faut autre chose qu'elle pour que l'homme accomplisse sa fin surnaturelle, pour qu'il soit sauvé, aimé de Dieu.

*
* *

Nous allons maintenant nous demander d'où vient cette notion de vie surnaturelle, et comment dans l'histoire elle est apparue et s'est établie. Les leçons précédentes ont porté sur l'idéal grec de la vie ; quelques mots sont néces-

saires pour les rattacher à ce que nous allons dire.

La Grèce avait inventé trois grandes solutions au problème de la vie religieuse. D'abord, la religion olympienne. C'est la grande religion de la Grèce, le monde des dieux lumineux qui gouvernent la vie humaine ; Zeus et toute sa famille divine établie dans l'Olympe. Le poète les voit et parfois le croyant jette un voile sur leurs aventures.

C'est dans la pratique de cette religion admise par la cité, que le citoyen affirme en même temps sa foi civique, son obéissance à la loi de la cité, de l'État, et son besoin de communier avec quelque chose qui le dépasse. Religion très belle, éclatante, qui jette sur la vie humaine la splendeur de la légende divine, religion qui, à certains égards, est une divinisation de la vie humaine.

En second lieu, l'idéal des philosophes, le sage tel que l'ont dessiné Platon, Aristote et les Stoïciens. Ici, la nature humaine est replacée dans la nature universelle ; il ne s'agit plus d'un monde de dieux, la vie humaine se déroule digne de l'homme, dans le monde de la raison. Ces philosophes, après Socrate, ont créé la morale en révélant l'homme à l'homme. Partout ailleurs, dans l'antiquité, l'homme s'est trouvé perdu dans un monde de forces surnaturelles et seulement

sur le sol grec, dans les écoles des philosophes, il a pris conscience de ce qu'il était et de ce qu'il devait à sa destinée naturelle. Les Grecs ont ainsi créé la morale rationnelle, en même temps qu'ils créaient les mathématiques, et de la même manière, par la confiance dans la raison, par l'exploitation de la raison, par l'utilisation de la raison. Cette idée d'homme, d'humanité, que l'humanisme retrouvera, ils l'ont, certes, beaucoup variée; les différentes écoles firent du sage un tableau différent; peu importe, c'est toujours l'homme, l'homme dans la nature, qui obéit à ce qu'il y a d'essentiel, d'éternel, de constant dans la nature des choses. Cette idée, apparue quelques siècles dans le monde, a disparu pendant bien des siècles. Elle nous est revenue avec la Renaissance; avec les humanistes nous voyons timidement reparaître l'homme, l'idée de morale naturelle, de vie naturelle. La Renaissance a redécouvert l'homme que la Grèce avait inventé.

Telle est la seconde conception de la vie que la Grèce avait formulée. Elle aboutit à l'idée de nature humaine, brillante idée jetée dans le monde, disparue bien des siècles, retrouvée il y a peu de siècles, et dont les meilleurs d'entre nous vivent encore aujourd'hui.

Le troisième thème de la sagesse antique c'est un thème ardemment religieux et profon-

dément troublant. Cette belle religion olympienne ne suffisait pas à tous ; elle est toute de sérénité, de joie ; c'est presque une religion de poètes, où, en tout cas, d'âmes sereines que les misères de cette vie n'atteignent point, ne troublent pas au plus profond. Mais dans la Grèce, que nous nous représentons à tort si lumineuse, si calme, si sereine, il y a toujours eu un courant trouble et sombre et des âmes profondément préoccupées de la destinée, de la misère humaine, du problème du salut.

Ce courant, nous le rencontrons dans un certain nombre de sectes religieuses, de cultes secrets, chez les Orphico-Pythagoriciens, dans les mystères d'Éleusis, et peu à peu, à mesure que le monde oriental envahit la Grèce et aux approches du déclin de Rome, il devient une mer qui submerge tout. Ces cultes étrangers qu'on appelle les Mystères, s'installent à Rome ; qu'ils viennent de Grèce, d'Égypte, de Syrie ou de plus loin encore, ils reposent sur un thème commun : la misère, la détresse, la déchéance humaines ; l'idée que seul un Dieu peut racheter l'homme par le sacrifice de soi-même. Le Dieu sauveur qui a vaincu la mort guide, après soi, les hommes vers l'immortalité bienheureuse.

Vous voyez ici apparaître un grand thème

chrétien, une ébauche de Rédemption. On s'est demandé longtemps comment le Christianisme avait pu vaincre l'immense Paganisme du monde gréco-romain. En réalité, une partie du monde païen s'orientait depuis bien longtemps vers le Christianisme. Dans le monde païen étaient nées beaucoup d'idées et de pratiques propres à préparer les esprits à l'influence chrétienne, à ouvrir les portes au Christianisme : religions qui avaient toutes en commun ce thème essentiel, l'impuissance de l'homme, qui a besoin d'être sauvé, racheté par un Dieu sauveur et triomphant de la mort ; salut que le fidèle s'approprie grâce à toute espèce de pratiques, de purifications, par des sacrements, le baptême, la confirmation, etc., par la contemplation extatique du Dieu. On voit ici l'origine de beaucoup de dogmes et même de rites chrétiens. Nous comprenons maintenant beaucoup plus facilement comment le très-haut, mais aussi un peu lointain idéal de sagesse, devait céder à ce courant formidable venu de tous les points du monde, qui, profitant de la dissolution de l'empire, de l'anarchie, de l'impuissance des forces qui avaient maintenu jusqu'alors l'empire gréco-romain, balaya les formes usées de la civilisation gréco-romaine.

A l'homme qui accomplit dans toute sa vie sa tâche, faisant l'action qui est inhérente à sa

nature, à l'homme chez qui et pour qui la vertu est en quelque sorte la fleur de son être, à cet homme, à ce sage, va succéder désormais l'âme douloureuse et inquiète du mystère, qui s'incline devant l'image d'un Dieu capable de la sauver; mais ce Dieu sauveur qui ruinait l'antiquité, a sauvé pourtant du même coup quelques-uns de ses vestiges, car c'est un des aspects curieux du Christianisme, qu'en même temps qu'il ruinait le monde antique, il en conservait certaines formes importantes. Beaucoup d'idées antiques ont été transmises au monde barbare par le Christianisme. C'est ce qu'Alfred de Vigny a très bien vu. Voici le problème de *Daphné*: l'auteur y met aux prises deux catégories d'hommes: les uns qui, fidèles disciples de l'antiquité, pensent que la force suprême de l'homme, c'est de comprendre le monde, la vertu et la beauté, sans le secours grossier des symboles, sans recourir à des dieux; en face d'eux, des hommes qui se disent avec inquiétude, en ces heures tragiques du conflit de deux mondes, que la pure morale antique, que les lois de la sagesse ne peuvent pas se conserver parmi les barbares si elles ne sont pas à l'abri des dogmes religieux.

Le rhéteur Libanius expose qu'à cette heure du monde il est impossible de se passer de symboles; il faut des symboles religieux pour sau-

ver la morale. C'est ce que répéteront, avec plus de foi, tous les hommes religieux; sans foi religieuse, il n'y a pas de morale « Si le Christ n'est pas ressuscité, alors mangeons et buvons, car demain, nous serons morts. » (Saint Paul).

Demandons-nous maintenant, après tout ce que nous venons d'apprendre, quelle est la place que le Christianisme fait à la morale naturelle dans la conduite de la vie. Je m'empresse de dire que la question est difficile, parce qu'il y a toujours eu dans le Christianisme deux courants : l'un qui concède à la nature une certaine vertu et une certaine valeur, et l'autre qui soutient que la nature n'est qu'impuissance, déchéance, vaine présomption. Il y a, si l'on veut, dans le Christianisme une vue pessimiste et une vue optimiste de la nature humaine. Ces deux tendances sont très singulièrement opposées ou mêlées à toutes les époques de l'histoire. Il ne faudrait pas croire trop simplement que le Christianisme a commencé par être résolument pessimiste, pour s'humaniser peu à peu avec le progrès de la civilisation.

Contre les hommes de la Renaissance qui proclament l'humanisme, qui voyons-nous s'élever? Luther qui affirme la radicale impuissance de l'homme, Luther qui dira que la vertu des païens

n'était que vice, que toute bonne action de l'honnête homme n'est que péché ; au moment même ou l'humanisme redresse l'homme, la Réforme n'aspire qu'à l'humilier. Mais la Réforme est devenue le protestantisme, et nous voyons autour de nous beaucoup de protestants qui, infidèles à Luther et à Calvin, se font de la nature humaine une opinion infiniment plus avantageuse.

Par conséquent, le pessimisme et l'optimisme en ce qui concerne la nature humaine, varient beaucoup selon les temps. Nous tiendrons compte de l'une et de l'autre tendance pour ne rien fausser.

Voyons d'abord l'opinion la plus favorable à la nature. Nous la trouvons chez les théologiens qui ont été aussi des philosophes et qui se sont mis à l'école de l'antiquité, chez un saint Thomas, par exemple, qui a tant lu et étudié Aristote.

Naturellement nous ne faisons pas ici l'histoire de la théologie. Nous ne citons saint Thomas que pour préciser. Voyons un peu comment il présente les choses. Il nous dit qu'il y a, jusqu'à un certain point, une morale naturelle ; que la nature humaine n'est pas tout à fait immorale et corrompue ; seulement, comme elle est avilie par le péché, la grâce est nécessaire.

L'homme d'aujourd'hui est à l'état de nature déchue; l'homme à l'état d'intégrité, de pure nature, serait capable de bien agir; mais par l'effet du péché originel il faut pour l'accomplissement de la vie morale naturelle, un certain secours de Dieu.

De plus, la nature humaine, après tout, n'est qu'une toute petite partie de l'homme; l'homme a une destinée surnaturelle; il est appelé à vivre après la mort en communion avec Dieu; c'est donc la foi, la grâce qui l'introduit dans la cité de Dieu. Le chrétien vit, dès ici-bas, dans ce monde surnaturel dont il fait partie; la vie morale du chrétien se joue dans le monde de la révélation. Ses vertus, l'homme ordinaire ne les connaît pas; le chrétien les développe selon une force que l'homme ordinaire ne possède pas. Ainsi le surnaturel vient compléter et compliquer l'idée de nature. Il y a donc une morale qui est propre au Christianisme; le Christianisme reprend, jusqu'à un certain point, la grande morale de l'antiquité; mais il y ajoute une morale du chrétien qui n'est propre qu'au chrétien. Il y a une perfection de la vie que le chrétien aspire à posséder et que personne d'autre que lui ne peut atteindre. La pauvreté, la chasteté, l'obéissance, la vie religieuse avec les prières et les sacrements, telles que nous les voyons pratiquer

autour de nous, sont œuvres de perfection chrétienne qui n'ont rien à voir avec la sagesse laïque ; et jusqu'à un certain point tout cela enveloppe et domine la condition naturelle de l'homme.

Par exemple : la vie humaine tout entière est marquée d'un caractère religieux par des pratiques bien définies; il y a, dans le Christianisme, des sacrements pour tous les grands actes de la vie, des sacrements pour la naissance, pour l'entrée dans le monde religieux, pour la prise de possession par l'enfant de sa conscience chrétienne, pour le mariage, pour la pénitence, pour la mort. Toutes les étapes de la vie humaine sont, en quelque sorte, doublées et sanctifiées par des actes religieux. En somme, après avoir distingué nature et surnature, après avoir concédé à la nature une certaine valeur, la religion proclame aussitôt qu'il faut jeter sur la nature « la dorure du surnaturel », l'élever à la vie surnaturelle, où elle vient se perdre inévitablement. Tout en faisant à la nature une certaine part, la religion dit aussitôt qu'elle n'est à peu près rien du tout. L'homme peut de temps en temps accomplir une action qui ne soit pas criminelle ; mais non pas véritablement une bonne action, puisqu'elle n'a pas Dieu comme origine et comme fin. C'est donc très peu de chose que la morale selon le monde, même pour les docteurs

les plus favorables à la nature, et il ne faudra pas presser beaucoup la religion pour lui faire dire que les vertus des païens n'étaient que des vices, que Socrate et ses disciples étaient incapables de vertu véritable. En tout cas, les vertus essentielles sont celles que le chrétien pratique seul, et l'homme ordinaire n'en a pas le secret; celles qui ont Dieu même pour objet, ainsi la foi et les vertus morales, ne sont des vertus véritables qu'en tant qu'elles sont dirigées vers Dieu. Le Christianisme arrive ainsi à une classification des vertus en vertus théologales et vertus cardinales, il retrouve les vertus naturelles de la sagesse antique sous le nom des vertus cardinales; qui sont la prudence, la justice, la tempérance, la force; mais elles n'ont valeur de vertus, qu'intégrées, introduites dans ce monde divin, surhumain de la vertu chrétienne.

Il faut ici s'arrêter un instant pour une comparaison qui va éclairer beaucoup de choses. Tout se passe pour la morale, dans le Christianisme, à peu près comme pour la philosophie dans son rapport avec la religion.

Le Christianisme admet que l'homme est jusqu'à un certain point, capable de connaître, mais jusqu'à un certain point seulement.

Au delà de la raison humaine, il y a le monde

de la révélation. L'homme peut s'orienter dans le monde naturel ; il fait la science, la philosophie, mais au delà de l'une et de l'autre, il y a le grand monde divin que seule la révélation et la foi peuvent ouvrir à l'homme.

Il s'appliquera donc à montrer la foi et la raison en accord. C'est le tourment de bien des âmes religieuses, de celles qui sont aussi des esprits, car la difficulté est grande de faire concorder ce que la raison enseigne et ce que les dogmes chrétiens veulent imposer. Donc, il en est de même pour la raison et pour la conduite : il y a une sagesse humaine qui peut être exacte et vraie jusqu'à un certain point, comme il y a la conduite humaine qui peut être bonne jusqu'à un certain point ; mais il y a au delà, les dépassant, la vie morale surnaturelle et la sagesse surnaturelle.

Avec une différence toutefois : le christianisme reconnaît qu'il n'y a pas autant de distance entre la morale religieuse et la morale naturelle qu'entre les dogmes religieux et la sagesse profane. Le christianisme et la morale profane disent tous deux : Tu ne tueras point, tu ne voleras point, etc.

Toutes les morales se ressemblent parce qu'elles ont toutes profité de l'expérience de l'humanité et qu'elles sont le fruit d'un certain

état de la civilisation. Il est donc plus aisé de superposer cette morale surnaturelle à la morale selon le monde que le dogme à la science ou à la philosophie.

Le Dieu « des géomètres et des savants » n'est pas celui qui se révèle à la foi, qui est en trois personnes, qui a un fils, dieu et homme, incarné et rédempteur, un Dieu dont la raison ne peut rien savoir.

D'autre part, l'homme est un être si complexe, si changeant, si instable, qu'il est bien plus fragile dans sa conduite que dans la recherche de la vérité. Livré à ses seules forces, l'homme peut aller assez loin dans le domaine de la connaissance. Mais dans la vie, il est livré à toutes les tentations, à toutes les faiblesses de la chair, et le secours d'un Dieu lui est nécessaire pour l'exercice le plus humble de la sagesse naturelle.

Voilà l'attitude que l'on pourrait appeler optimiste. L'attitude pessimiste, on la trouve chez toutes ces âmes douloureuses, qui, dans tous les temps du Christianisme, ont clamé la misère de l'homme, sa faiblesse sans l'assistance de Dieu. Il y a eu à toutes les époques du Christianisme, dès ses débuts, et il y a, de nos jours encore, des prédicateurs pour revenir avec violence sur ce thème. C'est, nous le disions, le grand thème de Luther : ce que

l'homme fait n'est que péché et ordure. La bonté de Dieu condescend à ne pas regarder les péchés de l'homme ; tout ce qu'il peut faire, c'est de n'en pas tenir compte; mais ce sont des péchés tout de même. Même Dieu n'y peut rien, sinon ne point les imputer à péché.

C'est la négation radicale de la valeur de l'homme, la négation de sa liberté, de son activité propre, de la puissance de sa raison; vue prodigieusement « anti-physique », vue, qui, nous l'avons dit, n'est pas essentielle à toutes les formes de protestantisme. Le libéralisme protestant s'est débarrassé de l'obsession du péché qui pèse sur l'homme; le protestantisme est devenu souvent un système beaucoup plus tempéré. Mais Luther est fidèle à une vieille tradition chrétienne. On sait du reste jusqu'à quel point le Jansénisme a exploité le thème que nous indiquons ici. Pascal y cède parfois. Prédestination, grâce irrésistible, voilà les dogmes terribles du Jansénisme. C'est « le Christ aux bras étroits, incapable d'embrasser le monde » dont parle Bossuet.

Nous pouvons retrouver ces deux courants dans le jugement que le Christianisme porte sur la sagesse antique, car il ne pouvait pas s'en désintéresser; les Pères de l'Église ont vécu de la sagesse antique, et la scolastique n'est pas

autre chose que l'utilisation, selon les données de la révélation chrétienne, de la philosophie antique.

Un saint Thomas, par exemple, commence par être un fidèle disciple d'Aristote ; il ne le quitte qu'au moment où il s'aperçoit qu'Aristote n'est pas chrétien, puisqu'il ne connaît pas Dieu en trois personnes. Certes, le Christianisme n'a pas ignoré l'antiquité et conformément aux deux tendances que nous avons distinguées, il l'a parfois tolérée et parfois repoussée.

A propos de ce problème classique de la vertu des païens, le Christianisme n'a pas pu ne pas apercevoir la vertu admirable de certains sages de l'antiquité. Alors les différentes solutions que je viens d'indiquer apparaissent. Il y a des Pères qui voudront bien la reconnaître et l'imputer jusqu'à un certain point à la nature, ou bien qui aimeront mieux supposer chez ces sages païens l'intervention de la grâce divine. Il y en a qui diront que les vertus des païens ne sont qu'une apparence, que ce sont, au fond, des vices splendides : formule qu'il n'est pas tout à fait exact de prêter à saint Augustin, mais dont on trouve chez lui l'équivalent.

Rappelons-nous Socrate qui a donné l'exemple de tant de vertus humaines, qui est mort avec une divine noblesse ; lui aussi il a vaincu la

mort, et peut-être y a-t-il autant de victoire dans son sourire qu'il y en a dans les appels du Christ au Golgotha.

Les chrétiens n'ont pas pu ne pas voir cette noblesse et il n'y a guère que deux ou trois de leurs écrivains latins, qui aient osé attaquer Socrate. Les autres ont appliqué au « cas Socrate » les explications, un peu embarrassées peut-être, que nous venons de donner.

Les choses se sont passées de même pendant toute l'histoire du Christianisme. Au moment où Érasme, cet humaniste, ce sage chrétien prononçait cette formule si belle : « Saint Socrate priez pour nous », la Réforme tonnait contre Socrate et toute la sagesse impie de l'antiquité.

Tirons de cette leçon cette conclusion que le Christianisme dans certaines de ses formes, admet jusqu'à un certain point l'existence d'une morale naturelle, qu'il ne peut pas ne pas la reconnaître parce qu'après tout, cette morale naturelle existe et que toute l'antiquité et une partie du monde moderne l'ont pratiquée. Mais tout naturellement il est porté à la rabaisser au profit d'une morale surnaturelle, qui dessinerait à l'homme le plan de la vie éternelle et même viendrait l'illuminer et transfigurer toutes les actions saines dont sa nature est capable.

Il insistera d'autant plus sur la morale surnaturelle qu'il aura une vision plus pessimiste de la nature humaine. C'est une certaine conception de la nature humaine qu'il y a au fond de ce débat. Il y a ceux qui pensent selon la raison et la nature : les philosophes de l'antiquité ont été les initiateurs et les maîtres sur ce point. Il y a le groupe nombreux de ceux qui opposent à la nature l'immensité obscure d'un monde de foi. Le Christianisme que nous avons pris pour exemple n'est qu'un cas particulier : nous retrouverions dans toutes les religions un problème analogue à celui que nous venons d'étudier.

Au prix de quels drames, parfois de quels sacrifices, et pour la raison de l'homme, et pour ses sentiments, la foi en vient à dominer l'âme humaine, la leçon prochaine nous le dira.

II. — La Foi

La leçon précédente pourrait se résumer en peu de mots : la morale chrétienne suppose avant tout la distinction du surnaturel et de la nature. La nature humaine est incapable d'elle-même de s'élever au devoir moral et surtout à la poursuite des fins que la révélation assigne à l'homme. Par conséquent, sans l'intervention continuelle de Dieu et sans cette espèce de travail du surnaturel sur la nature, qui s'appelle la Grâce, l'homme est égaré dans la vie du monde, et il est bien incapable d'atteindre sa fin véritable, selon la religion. Dans la leçon d'aujourd'hui, je voudrais exposer ce qu'est la vertu du chrétien, ce que le Christianisme apporte de singulier, de nouveau, par l'idéal de sagesse qu'il propose à l'homme. Si c'est Dieu qui est à la fois le créateur de l'homme et la fin vers laquelle il doit tendre, il est bien évident que les vertus essentielles auxquelles toutes les autres se rattachent seront les vertus qui auront Dieu pour objet. Ce sont les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité ; les autres, les antiques vertus, celles de la sagesse antique, la

tempérance, la prudence, la justice, etc..., restent des vertus très respectables, mais elles puisent toute leur valeur dans les vertus supérieures. Nous l'avons dit dans la leçon dernière ; le chrétien aime ses semblables, non pas uniquement parce qu'ils sont des hommes comme lui, mais, parce qu'ils sont les fils d'un même Père. Or, la vertu qui met l'homme en contact avec Dieu, c'est la foi : c'est par la foi que le chrétien entre en contact avec le monde surnaturel et divin. La foi le conduit à l'espérance et à l'amour : foi, espérance et charité, voilà les trois grandes vertus chrétiennes. Nous allons tâcher d'en exposer la teneur, de montrer en quoi elles consistent et à quels traits de la nature humaine cet idéal nouveau se rattache pour le psychologue.

Il y a des croyances qui dépassent les raisons de croire. Lorsqu'on nous démontre un théorème de géométrie, nous sommes certains, et notre certitude ne va pas au delà de la démonstration ; lorsque nous raisonnons sur un événement du temps passé, notre croyance est beaucoup moins fondée : il y entre un peu de doute, un fort coefficient de probabilité ; mais parfois nous ne tenons pas compte de ce doute et nous croyons être certains.

Dans les deux cas, nous raisonnons soit sur

des idées soit sur des faits. D'autres croyances viennent de nos sentiments ; lorsque, par exemple, nous nous plaisons à espérer un avenir meilleur pour l'humanité, lorsque nous parlons du progrès : ce sont là des notions qui, sans doute, ont à leur base certains faits : nous avons bien constaté que la civilisation humaine a progressé sous certains rapports ; mais nos sentiments, notre désir, notre amour nous aident à franchir la limite de ce qu'il est raisonnable d'espérer et de croire. Est-ce que l'avenir sera semblable au passé dans l'évolution de la race humaine ? N'y aura-t-il pas de grands ressauts de barbarie, nous n'en savons rien, mais nous nous plaisons à croire, à espérer, et il y a des hommes qui vouent une foi ardente à des idées comme celle-là. — Pour certains hommes, l'idée de Progrès est presque une croyance religieuse.

Enfin, il y a des choses que nous croyons par habitude et par pression sociale. Il y a beaucoup de croyances dont nous n'avons jamais sondé les origines ; il y a beaucoup de gens qui croient « parce qu'on leur a appris comme cela » ; tout le monde ressemble sur certains points à ces croyants ; il y a beaucoup de choses que nous admettons sans en avoir jamais douté, parce que nous les entendons dire, parce que nous les avons vu faire. Les croyances poli-

tiques ou morales de beaucoup de gens n'ont pas d'autres principes à leur base. Il y a donc, si l'on peut dire, trois grandes formes de croyance, et nous allons voir qu'il y a trois grandes formes de foi, car, si nous avons fait cette digression, c'est pour montrer que la croyance religieuse n'est qu'un cas particulier.

La première forme, on pourrait l'appeler la foi implicite ; elle est basée sur l'habitude, sur la suggestion sociale, sur l'imitation.

La seconde, est basée sur le sentiment; on croit parce que cela satisfait les besoins du cœur, parce que l'hypothèse est agréable, parce qu'elle convient à notre nature.

Enfin, on croit parce qu'il y a des raisons de croire, raisons plus ou moins valables d'ailleurs : il y a toute une échelle de valeur des raisons, mais enfin on croit, ici, parce que l'on a des raisons.

Le plus grand désir de l'homme qui s'est formé à la science, c'est de donner à sa croyance un caractère aussi rationnel que possible.

Toutes les fois que nous le pouvons, nous tâchons d'amener nos croyances à la certitude et, lorsque nous n'y arrivons pas, il demeure en nous, si nous sommes des intellectuels, qui répugnent à suivre naïvement le cœur et ses passions, une hésitation, un doute, un trouble,

un malaise ; nous ne nous sentons pas tout à fait bien établis dans notre croyance.

Le croyant religieux ne peut pas être tout à fait comme cela ; sa foi n'aurait aucune espèce de mérite, s'il ne croyait que ce qui est absolument sûr, si elle s'établissait sous la contrainte de la vérité rationnelle. Quand on nous a démontré un théorème, nous ne pouvons pas croire que les choses soient autrement. Il n'y a aucun mérite à être convaincu d'une chose à l'évidence de laquelle on ne peut pas se dérober. La croyance ainsi normalement constituée est quelque chose de tout naturel, une opération de la raison humaine. Mais, nous l'avons dit, le croyant, au contraire, cherche à se mettre en contact avec un Dieu qui dépasse la raison.

De même que la morale surnaturelle est autre chose que la morale naturelle, qu'elle enseigne au croyant des devoirs que le cœur humain ne lui prescrit pas ; de même la foi enseigne au croyant toute espèce de dogmes qui n'ont rien à voir avec la raison.

Prenons le dogme chrétien : un Dieu qui descend sur la terre pour racheter les hommes, un Dieu qui est en trois personnes, cela, et les théologiens le savent bien, n'est point selon la raison.

Même le déiste hésite devant ce Dieu en trois personnes, devant ce Dieu homme qui a deux natures, une nature divine et une nature humaine, devant l'être éternel et impassible qui, devenu homme souffre comme un homme, pour racheter les fautes des hommes. Il y a dans le Christianisme toute espèce de dogmes étranges que même les argumentateurs les plus convaincus ont la plus grande peine du monde à justifier. En d'autres termes, le dogme se présente comme quelque chose d'irrationnel qu'il faut croire pour des motifs parfois raisonnables, mais aussi pour des motifs étrangers à la raison. Par conséquent, la foi religieuse ne pourra jamais être une foi vraiment rationnelle. Elle veut sans doute être une foi rationnelle. Pourquoi? parce que sans une justification rationnelle, n'importe quelle croyance se présenterait avec la même apparence de légitimité; si l'on peut croire en se dispensant d'examiner les titres de la croyance, alors pourquoi ne pas croire aussi bien toutes les fables de la mythologie antique? Il faut donc avoir et fournir des raisons. Mais si l'on a trop de raisons de croire, ce n'est plus la véritable croyance religieuse venant du cœur, inspiration de l'esprit saint. Voilà l'embarras devant lequel le chrétien se trouve quand il s'agit de la foi.

Pour animer cette dissertation un peu abstraite, nous allons prendre l'exemple de Pascal qui a fait une analyse extrêmement profonde de la foi chrétienne. Voici comment il se représente les choses : Il y a pour lui trois moyens de croire qui sont : la raison, la coutume et l'inspiration. La coutume, c'est ce que j'ai appelé la foi implicite ; la raison, c'est la foi raisonnable et l'inspiration, c'est pour le psychologue, la foi sentimentale. La coutume, l'habitude a, pour Pascal, cette grande vertu de faire disparaître les obstacles à la foi. L'homme qui se met à pratiquer avant de croire et qui agit comme s'il croyait, se dispose à croire par cette pratique même. D'abord pour une raison négative : parce qu'il supprime un genre de vie incompatible avec la croyance : livrez-vous aux passions et aux plaisirs ; quoi que vous fassiez intellectuellement, vous n'arriverez pas à avoir la foi. Vivez comme si vous croyiez, pliez la machine et vous avez détruit le principal obstacle. En faisant les gestes d'un croyant — et ceci est une remarque extrêmement profonde au point de vue psychologique — on arrive quelquefois à se suggérer la croyance même. Vous savez que, jusqu'à un certain point, feindre une émotion, c'est commencer à l'éprouver ; et si vous insistez, si vous travaillez sur votre attitude à fonder et à développer ce germe

de sentiment, vous arriverez à tirer de votre geste l'ébauche véritable d'un sentiment.

Il en est de même pour la foi : quelqu'un qui plie la machine, « qui s'abêtit et prend de l'eau bénite », peut commencer à croire par une sorte de simulation sincère à l'origine, qui au terme fait la foi toute puissante. La coutume a un autre effet : elle fait la solidité des croyances, elle enracine, elle consolide dans l'esprit les conclusions, les raisonnements auxquels il est arrivé. Ceci est un autre principe ; il ne s'agit plus d'agir sur le corps ; lorsque le croyant s'est donné des raisons de croire, au lieu de les avoir continuellement présentes, l'habitude enracine dans son esprit les conclusions de ses raisonnements antérieurs.

Le second principe, c'est la raison. Sans doute, Pascal lui fait une place assez étroite et nous verrons pourquoi. Mais il en use. Il tire d'abord une raison de croire des critiques que la raison s'adresse à elle-même. Quel est le grand obstacle pour le chrétien ? La raison qui discute la religion. La raison, en se critiquant elle-même, reconnaît qu'il y a quantité de vérités qui la dépassent et qu'elle ne peut pas atteindre ; que la vérité, au fond, dépasse la raison. Une fois qu'on a franchi ce pas, pourquoi ne pas admettre que le dogme, qui dépasse la raison, peut être vrai ?

Pascal essaye de montrer que le fond de la certitude même, l'évidence, a quelque chose d'indémontrable, que l'on acquiesce par une sorte de nécessité intérieure qui ne peut pas se justifier et qui est comme un instinct. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. » « Cœur, instinct, principes ». Le géomètre lui-même, au terme de sa démonstration, atteint certaines évidences indémontrables, auxquelles il adhère par une sorte d'élan sentimental et non plus par une croyance rationnelle qui pourrait se justifier. Donc, comme c'est pour Pascal, le cœur qui sent Dieu, et non pas la raison, Dieu, sensible au cœur, sera, de par cette critique, jusqu'à un certain point, légitime pour la raison. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas des raisons de croire ; et, par exemple, les miracles de Jésus-Christ. Pascal y voit une raison de croire qu'il est Dieu, mais cette raison admet le doute, elle a de la clarté et de l'obscurité, une clarté parfois un peu trouble à laquelle on ne se laisse pas aller volontiers, qui n'emporte pas à elle seule l'assentiment.

Donc, les raisons de croire ne sont pas définitives pour les croyants et le principal office de la raison, dans la croyance raisonnable, c'est la critique qu'elle fait d'elle-même. Ce thème a été repris bien des fois par les apologistes, et on a

essayé bien des fois de ruiner la raison par elle-même, au profit de la foi.

Enfin, le dernier principe c'est l'inspiration. L'inspiration, c'est pour Pascal, le sentiment du cœur qui fait que l'homme se donne tout entier, pleinement, comme lorsqu'il est passionné : la foi ressemble beaucoup à la passion. Mais l'inspiration est en même temps un mouvement divin, une grâce.

A partir de la foi on comprend tout l'homme, on se rappelle les analyses célèbres de Pascal : que la foi permet de comprendre simultanément et la grandeur et la bassesse de l'homme. On se rappelle comment il essaie de réunir et de concilier dans la sagesse chrétienne, les antithèses de la sagesse antique, comment l'âme du stoïcien et celle du pyrrhonien ne sont à ses yeux que des parties de l'âme chrétienne, des mutilations de la nature humaine intégrale, les débris d'une âme divine, à la fois grande et petite, très humble et pourtant infinie, étrangement infinie.

Il n'y a à ajouter qu'un mot pour compléter une lacune de Pascal, que j'indiquais tout à l'heure, et qui fait que le tableau de la foi chrétienne chez lui n'est pas tout à fait complet ; c'est cette peur du rationalisme qui se rencontre dans les *Pensées*. Ce trait n'est pas tout à fait catholique ;

les grands systèmes scolastiques en sont la preuve ; le catholique fait témoigner la raison autant qu'il est possible en faveur de la foi ; jusqu'à un certain point, c'est l'ambition des grands systèmes chrétiens de montrer que la foi religieuse est comme le prolongement de la nature humaine. Des penseurs, comme saint Thomas, par exemple, se sont attachés à montrer que Dieu est pour ainsi dire au sommet de la connaissance humaine. Il y a une théologie rationnelle, il y a une religion naturelle, retenons ce mot, préparatoire à la religion révélée ; et, du reste, la raison, par ses propres forces, établit les attaches rationnelles du dogme, et, par exemple l'existence de Dieu.

Pascal a rejeté cette doctrine, parce qu'il se défiait de l'homme et parce qu'il travaillait à réagir contre les jésuites qui, eux, laïcisaient un peu la religion et donnaient beaucoup à la nature humaine ; il a retenu du reste de l'expérience pédagogique et religieuse des jésuites beaucoup des remarques qu'il a écrites sur la coutume.

Voilà donc un croyant que nous pouvons prendre pour type d'une foi complexe et à peu près complète, sous la réserve que je viens de dire. Nous en voyons autour de nous de toute espèce et de toute variété : des croyants d'habi-

tude, qui vont à la messe par imitation, et par respect de la contrainte sociale; et aussi des âmes ardentes, bouleversées, instables; et aussi des raisonneurs, des argumentateurs plus ou moins heureux. Il y a des « variétés de la nature humaine », et la même âme passe successivement par plusieurs formes de croyances. Jean-Jacques Rousseau disait que dans son enfance, il avait cru par autorité; dans sa jeunesse, par sentiment, dans son âge mûr, par raison, et dans sa vieillesse, parce qu'il avait toujours cru.

Cherchons rapidement ce qu'est cette foi dont nous venons de tracer l'esquisse; sur quoi elle repose; sur quels caractères de la nature humaine elle s'établit.

La foi implicite est avant tout l'effet de la pratique et aussi de la pression sociale. De la pratique d'abord. Il y a dans toute espèce de culte une sorte de méthode qui invite à croire; il s'accomplit dans une atmosphère d'intellectualité, si l'on peut dire; quelqu'un qui pratique, qui prend de l'eau bénite, vit dans l'atmosphère de sa religion. Il ne s'agit pas seulement de faire des gestes, d'accomplir des actes : dans ce geste s'ébauche déjà la croyance; à ce rite, à ce geste manuel, se joignent des rites oraux, par exemple, la prière, les lectures pieuses. Le culte entraîne

le fidèle dans le sillage de son Dieu, il l'aide à revivre la vie divine; l'année chrétienne, avec ses fêtes, n'est-elle pas comme la commémoration continue de la vie du Christ ?

Vivre continuellement dans le souvenir de certains événements, c'est s'hypnotiser en quelque sorte sur eux ; On sait le rôle qu'A. Comte faisait jouer à la commémoration dans son culte de l'Humanité.

D'autre part, le culte a très souvent quelque chose d'excitant, d'extatique, les émotions se communiquent et s'exaltent : on sait comment la foule, arrive à s'exalter quand l'émotion de chacun se répercute sur autrui ; il suffit d'avoir observé une foule un peu passionnée, pour se rendre compte de ce phénomène.

Enfin la pression sociale joue un rôle considérable; l'individu qui fait partie d'une communauté religieuse reçoit en quelque sorte par réflexe social, toute la croyance d'autrui. Nous baignons dans la société qui nous entoure; quantité de choses sont en nous, que nous n'avons pas du tout élaborées nous-mêmes. Du reste les groupes religieux sont très fortement organisés et ils ont à l'appui de leurs dogmes et de leurs rites des sanctions de toute espèce, sanctions d'opinion et même d'exclusion, à l'usage du mécréant.

La foi sentimentale est toute simple ; il y a quantité de choses que nous croyons parce que nous les désirons et que nous les aimons ; le croyant, le fidèle, se donne de toute son âme aux choses auxquelles il croit ; il croit parce que la religion répond à son attente, à son désir. Qu'est-ce qui fait la force, le charme d'une religion ? Son accord avec certaines tendances profondes de l'homme. La religion chrétienne répond à ce sentiment de la misère, de l'infirmité humaine, à ce besoin de délivrance, d'une aide extérieure, qui est justement le propre de l'homme chrétien.

Au moment ou l'antiquité chancelle, au moment où le monde gréco-romain va s'anéantir, il y a partout dans l'empire, des sectes, des cultes étrangers venus de tous les points du monde, surtout de Perse, d'Égypte, de Syrie et Phrygie, des cultes qui affirment cette impuissance de la nature humaine. Le besoin de rénovation par l'assistance d'un Dieu, qui, lui-même souffre la mort pour racheter ses fidèles, c'est à un certain moment de l'histoire, l'élan de la nature humaine, et les religions dont il s'agit, par le dogme qu'elles proposent, satisfont à ces besoins. Dans la religion chrétienne, il y a bien des choses qui satisfont les aspirations, les sentiments de certains hommes : tous ceux qui ont

le sentiment d'un péché radical qui souille de la manière la plus profonde leur âme; tous ceux qui ont le sentiment de leur impuissance foncière et de leur incapacité à rien faire par eux-mêmes; tous ceux qui avec le poète disent qu'ils ne peuvent pas faire le bien qu'ils aiment et qu'ils font le mal qu'ils haïssent, tous ceux-là seront appelés, séduits, fascinés par le dogme de la Rédemption, de l'Incarnation, par la religion du salut.

La raison essaie de démontrer, mais la foi ne tolère pas qu'elle démontre trop : d'où le caractère instable de ce mélange qu'on pourrait appeler la foi raisonnante. Voyons-la à l'œuvre pour établir les dogmes religieux.

On essaiera d'établir la réalité historique des livres saints, de l'existence de Jésus, la vérité historique des miracles et puis on dira : si tout cela est vrai historiquement, voilà un personnage qui ne peut être qu'un Dieu; d'autre part, on dira que la raison démontre l'existence d'un Dieu qui ne peut ni se tromper ni nous tromper. Et alors ce personnage sera un Dieu, qui possédant par définition la véracité divine, n'a pu enseigner aux hommes que des choses vraies. Or, on prétend qu'il a enseigné aux hommes tous les dogmes que la religion enseigne.

Voilà le tour de force de cette apologétique

qui invite le croyant à aller chercher dans l'histoire et dans la philosophie les raisons de croire à la révélation. Toutes les difficultés de cette position, bien des croyants, bien des fidèles les ont senties. Rien de plus décevant que l'exégèse, car quelqu'un qui se lance avec sincérité dans la recherche historique, aperçoit tout autre chose que ce que la foi dit. Quoi de plus fragile que les bases philosophiques de la croyance religieuse ? Mais le propre de la foi, c'est que le croyant s'élève au-dessus de ces troubles ; d'un élan, il franchit la région obscure de la vérité ; il dépasse la certitude de la raison pour s'élancer dans l'abîme de la foi.

Ainsi, l'acte de foi est constitué par toutes les forces que je me suis attaché à distinguer et à analyser, forces extérieures, mécaniques, de suggestion, d'imitation, de pression sociale, d'habitude, forces affectives, sentimentales, et ces essais de raisonnement dont j'ai parlé également.

Il y a au terme de cet acte de foi une certitude immense, et c'est le fait curieux, car en simple raison, il n'y a pas de quoi proclamer cette certitude.

Voilà l'exposition et l'analyse de la foi : par elle, le chrétien est en contact avec le monde surnaturel. Il lui est promis un certain nombre

de biens, et ces biens, il les espère, et en même temps il est porté à aimer les êtres surnaturels dans la société spirituelle desquels il est appelé à vivre : amour intéressé, pur amour; on sait les disputes sur ce point : disputes entre théologiens, disputes entres psychologues.

A partir de ce moment, la vie surnaturelle, la vie proprement religieuse du fidèle commence ; tous ses actes prennent une valeur particulière : le verre d'eau qu'il donnera au pauvre il le donne au nom de Dieu.

La vie humaine se double ainsi d'une vie religieuse surnaturelle, et c'est bien le fond du christianisme. Doubler la vie naturelle, doubler la vie humaine de cet autre monde qui dépasse singulièrement aux yeux des croyants ce que celui-ci nous révèle ; toutes les religions s'y sont efforcées les unes après les autres. J'ai pris sur ce point l'exemple du Christianisme, et pour moi c'est celui qui se présente tout naturellement ; mais il faut reconnaître qu'il n'est pas seul à penser ainsi ; toutes les religions pensent de même ; même dans l'antiquité grecque rares ont été les sages qui se sont affranchis de l'idée religieuse ; ce n'est que peu à peu, à la Renaissance qu'on voit reparaître la nature oubliée et proscrite.

De cette analyse un peu abstraite, nous allons

passer à la réalité concrète, historique et vivante. Qu'est-ce que la sainteté chrétienne ? Quelles sont les grandes figures du christianisme ? Comment se réalise, dans le fait, cet idéal religieux dont la racine est la foi ?

III. — La Sainteté

Nous allons examiner dans le détail, sous forme concrète, les principales formes de l'idéal chrétien. Chaque civilisation a ses héros. Le héros est un homme qui incarne, qui représente, d'une façon éminente, ce que l'on peut appeler une valeur, une valeur morale, une valeur sociale, une valeur politique, laquelle fait partie, à une certaine heure, de l'idéal collectif, de l'idéal social.

Le héros, c'est par conséquent l'homme qui représente d'une façon éminente une vertu, une qualité particulièrement appréciée par une société. Il est, jusqu'à un certain point, le symbole d'une société; une espèce d'acteur à la fois réel et idéal de son histoire, un modèle de mérite, de sainteté, un exemple de vertu. La société, qui reconnaît en lui l'idéal éclatant où elle se complaît, le divinise plus ou moins; et le héros, très volontiers, dans les cultes antiques, devient par exemple un demi-dieu; même dans les formes de civilisation plus récente, nous connaissons bien une sorte d'apothéose spirituelle

et morale des figures éminentes de l'humanité : ainsi nous avons tous un culte pour les grands hommes qui nous ont révélé la vie morale ou intellectuelle, mais ce culte n'est pas un culte religieux; il reste dans le domaine de la spiritualité personnelle.

Le Christianisme a ses héros, comme toutes les sociétés ; seulement ses héros à lui s'appellent les *Saints;* c'est la sainteté qui est l'idéal de la sagesse chrétienne. De même que les stoïciens, par exemple, admiraient, vénéraient Hercule comme le modèle de l'effort, comme celui qui ose aborder tous les travaux; de même, les chrétiens reconnaissent dans le Saint les vertus éminentes dont nous avons essayé dans la leçon précédente de préciser les conditions surnaturelles.

Comme le héros dans les sociétés antiques, le saint, dans le Christianisme, joue le rôle d'intercesseur. Il y a le culte des saints comme il y avait dans le paganisme grec le culte des héros. Étudions d'un peu plus près le problème de la sainteté. Toutes les vertus religieuses sont aptes à s'élever à un degré éminent, donc à faire partie de l'idéal de la sainteté; par exemple, dans le Christianisme, il y a bien des variétés de sainteté ; on est un saint parce qu'on a pratiqué d'une manière extraordinaire la pauvreté,

le renoncement aux biens de ce monde ou bien parce qu'on a été un apôtre, ou même un grand roi chrétien. L'idéal religieux de sainteté, du reste, varie à travers le temps. Si semblable à elle-même qu'une société se pique d'être, la société religieuse, en particulier l'Église catholique, qui prétend n'avoir pas varié, n'échappe pas à l'histoire; certaines valeurs qui, à une certaine époque, paraissaient éclatantes, à une autre perdent beaucoup de leur prix.

A l'origine du Christianisme, l'homme particulièrement vénérable pour les communautés chrétiennes c'était l'Apôtre, et un peu plus tard l'Ascète.

Dans les déserts d'Égypte, que de choses se sont accomplies pour dompter la nature, qui aujourd'hui ne sont plus estimées que de fort peu d'hommes! La société religieuse d'aujourd'hui ne propose plus à ses fidèles, comme idéal, cette espèce d'ascétisme exaspéré qui dans les trois premiers siècles de l'Église chrétienne, était révéré particulièrement; cet idéal s'est adouci, tempéré, humanisé, pour ainsi dire.

En effet, la communauté religieuse primitive vit dans la persuasion que ce monde va finir; car c'était un des principes de l'enseignement de Jésus, qu'il allait revenir et qu'alors s'établi-

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

rait sur la terre le règne du Messie où le juste serait récompensé.

Par conséquent, on attendait le Seigneur; alors à quoi bon s'attacher aux biens de ce monde? On vivait dans l'attente, dans la contemplation du Seigneur qui allait venir; on renonçait à tous les biens de ce monde. Nous voyons, en effet, par les premiers documents chrétiens, combien l'ascétisme était pratiqué par tous. Mais le Seigneur ne revient pas. On se dit qu'on s'est trompé; on interprète autrement ses paroles; ce n'est que plus tard qu'il reviendra. L'Église a donc un long règne à remplir, et en même temps, elle s'étend sur la terre. Les premiers fanatiques qui s'étaient réunis autour des apôtres, par l'élan d'une foi impérieuse, font place à des chrétiens plus rassis, chrétiens par la naissance et de vie beaucoup plus mondaine.

Alors que va-t-on faire? Ceux qui veulent pratiquer l'idéal primitif dans toute sa rigueur vont être obligés de se retirer du monde, de vivre à l'écart, parce que la communauté chrétienne s'est trop radoucie. Ils vont vivre à l'écart; ce sont des ascètes qui pratiqueront alors, à leurs risques et périls, et en les exagérant beaucoup, ces principes de mortification qui étaient la règle de tous dans l'Église primi-

tive. Ils ne seront plus que quelques-uns à pratiquer cet idéal religieux; aussi, va-t-on les vénérer d'une façon particulière; on va reconnaître en eux la pure doctrine et la belle pratique et l'ascète va devenir dans la communauté chrétienne une des figures de l'idéal chrétien.

D'autre part, resté dans le monde, affrontant le monde, et la société païenne, il y a le martyr, il y a celui qui confesse sa foi chrétienne, victime du choc entre le Christianisme naissant qui s'établit et s'organise, et l'empire qui se défend et ne veut pas périr, qui se défend souvent contre les chrétiens. Le martyr qui confesse sa foi et donne sa vie pour elle, va être vénéré d'une façon tout à fait particulière; il sera, comme l'ascète, une personnalité religieuse de première grandeur. Mais l'Église finit par triompher de la société païenne. Après Constantin, elle est maîtresse de l Empire et les martyrs disparaissent. Il y en aura bien, d'ici et de là, quelques-uns, et, par exemple, lorsque l'Église chrétienne ira évangéliser chez les païens. Mais enfin le martyre cesse d'être un épisode familier de la vie chrétienne.

Alors apparaît un autre personnage; c'est l'évêque, le saint évêque, le chef du groupe, du groupe religieux, juge de la foi, administrateur de l'Église, et aussi celui qui, dans les temps

difficiles, gouverne les villes, prend la place de l'autorité impériale défaillante et défend la cité contre les Barbares.

C'est un nouvel idéal que l'on voit surgir. L'histoire des Gaules est pleine de récits de ces évêques qui, dans les temps les plus graves, ont tenu tête aux envahisseurs.

Nous voyons apparaître encore le docteur, celui qui connaît la doctrine, le Père de l'Église, le théologien. A l'origine, la foi ne se formule pas. Les premières générations chrétiennes vivent d'avoir vu le Christ ou ceux qui l'ont approché ; dans le souvenir de ses paroles, dans l'atmosphère de son enseignement. Mais très vite il s'organise une doctrine qui devient de plus en plus compliquée. Il faut un personnage dont ce soit la fonction de savoir et d'exposer la doctrine chrétienne, de la défendre contre l'impie, de la justifier aux yeux du croyant qui veut connaître les titres de sa croyance. C'est le Père de l'Église, le docteur ensuite ; et quand la science antique reparaîtra, ce sera le docteur scolastique. Il aura son apogée au XIIIe siècle ; la plus grande figure de ce type, ce sera saint Thomas d'Aquin qui s'efforce d'absorber la sagesse antique et de la prolonger par la foi chrétienne ; ce qu'on a appelé l'École n'est que cela : un effort d'esprit pour amalgamer la

raison grecque et la foi chrétienne. Seulement, à peu près vers la même époque, un nouvel idéal monastique apparaît.

Les premiers moines étaient des anachorètes ; puis, peu à peu, ils s'étaient assemblés pour vivre ensemble à l'écart du monde.

Une transformation singulière se fait lentement dans l'idée monastique. A mesure que l'empire de l'église romaine s'étend, elle court le péril de toutes les grandeurs qui s'étendent : les différentes parties de cet empire un peu incohérent tendent à se séparer les unes des autres.

Le fonctionnaire ecclésiastique, le prêtre, personnage local, né dans le pays, résiste mal à cette tendance presque inévitable vers le particularisme.

Les ordres monastiques ont répondu au besoin nouveau : superposer au clergé local une sorte de clergé cosmopolite, universel, purement romain, qui ne soit plus l'église nationale, celle d'Espagne, de France ou d'Allemagne ; établir une espèce de milice spirituelle qui n'ait plus d'attaches avec aucune espèce de pays et qui soit l'armée de la papauté ; c'est l'effort de tous les grands ordres religieux : Dominicains, Franciscains, Jésuites surtout.

Cet idéal a été presque réalisé par le Jésui-

tisme ; l'idée d'Ignace de Loyola, c'est de mettre au service de la papauté une véritable milice guerrière qui n'ait d'attache avec aucun roi, aucun souverain particulier, et qui, tout entière soumise aveuglément aux ordres de la papauté, aille dans toutes les parties de la chrétienté et du monde païen assurer le pouvoir du Souverain Pontife.

Nous voyons poindre un nouvel idéal, le moine conquérant, si l'on peut dire. Ce n'est plus l'ascète retiré dans le désert, perdu dans le rêve de la perfection personnelle, mais au contraire, le moine vivant dans le monde avec toutes les ambitions du pouvoir séculier à conquérir, pour l'assujettir à l'Église romaine.

Ces exemples suffisent ; il n'est pas nécessaire de poursuivre indéfiniment. En suivant l'histoire de l'Église, on verrait apparaître d'autres figures.

Mais voilà quelques grandes espèces d'idéal religieux qui se sont trouvées à certaines époques répondre au besoin dominant, et comme telles vénérées particulièrement par la société. La sainteté, elle aussi, change de mode, si l'on peut dire, et de temps en temps apparaissent des valeurs nouvelles ou renouvelées ; par exemple un saint Vincent de Paul. L'idée de charité active reprend avec sa personne une importance

considérable et toute moderne, que l'Église n'a pas perdue de vue depuis.

Il n'y a donc pas, et c'est notre première conclusion, une figure de saint dessinée une fois pour toutes, « ne varietur ». Il y a une figure changeante et variée comme la société elle-même dont elle est l'expression, et qui lui voue un culte, justement parce qu'elle se reconnaît en elle. Les différentes figures de saints sont des expressions historiques de la différenciation et de l'évolution religieuse de la société. Cependant pouvons-nous, sous ces changements, qu'il fallait exposer d'abord, reconnaître quelques traits, toujours les mêmes et éternels?

Dans son beau livre sur Port-Royal, Sainte-Beuve a touché à cette question de la sainteté. Il a dit, très justement, que, chez le saint chrétien, comme chez le saint de n'importe quel autre groupe religieux, il y a un trait frappant: c'est une espèce d'état habituel de l'âme en élévation vers l'être infini, en harmonie avec l'ordre du monde; il parle aussi avec finesse de cet enchantement des émotions religieuses, de ce mystère d'élévation que le Saint croit porter en lui, dans cet état supérieur et intime de la nature humaine. Le Saint, en effet, vit, autant que les biographies et les analyses nous permettent de nous en rendre compte, dans une sorte d'état

d'exaltation : dans le monde supérieur des hautes émotions religieuses ; et, de cette vie très noble dans laquelle il s'installe, prennent naissance ses actions même les plus simples ; toute sa vie pratique est orientée et dominée par l'idée des valeurs religieuses qu'il contemple face à face.

Vu d'un autre côté, il apparaît comme un personnage souvent un peu extravagant, justement parce qu'il ne représente pas les courants superficiels de la société ; il se trouve en heurt avec les habitudes de la vie mondaine, avec les idées et les pratiques de ceux qui l'entourent. On se demande souvent s'il n'est pas, d'abord, un déséquilibré. Les derviches tourneurs, les marabouts de l'Islam, nous paraissent souvent des êtres tout à fait singuliers et voisins de l'aliénation. Il y a souvent un peu de cela chez les saints chrétiens. Il faut reconnaître du reste que tout personnage qui représente quelque chose de supérieur dans l'humanité, par sa contradiction avec son entourage, a quelque chose d'étrange et parfois l'excentricité du génie.

Voilà deux traits assez constants chez le Saint ; cette espèce d'exaltation qui lui permet le contact avec le monde supérieur, cette espèce d'instabilité nerveuse, cette sensibilité exagérée, parfois assez inquiétante ; la difficulté pour le personnage sera de combiner ces deux forces.

Jusqu'à un certain point, cette sensibilité exaltée lui est précieuse, parce qu'elle lui permet de faire des choses que l'homme du commun ne fait pas. Quand on lit dans la « Vie des Saints » certains actes d'héroïsme exceptionnel, on reconnaît qu'il fallait, pour les accomplir, une nature qui n'était pas celle de tous les hommes. Cependant on ne peut pas aller droit devant soi indéfiniment dans le continuel mépris des réalités journalières. Le dosage est donc très difficile, et seules certaines personnalités l'ont réussi. L'Église est souvent très embarrassée par certaines extravagances de sainteté. Cela passe avec le reste, à la faveur de certaines vertus tout à fait éminentes; mais peut-être aurait-elle plus de satisfaction à rencontrer plus de modération et moins d'excès.

Il faut ajouter à ce que je viens de dire un autre élément qui a beaucoup d'importance, le rôle considérable de la tradition. Le Saint ne disparaît pas ; au contraire, son culte s'installe, son souvenir demeure, son exemple persiste dans la mémoire et suscite des imitations. Ce qui explique qu'à certaines époques de l'histoire, reparaissent des formes de sainteté qui n'ont plus grand'chose à voir avec leurs exigences. Par exemple, en plein XIXe siècle, on voit encore des personnes jugées saintes qui travaillent à

restaurer les anciennes austérités des pieux solitaires. C'est l'effet de la persistance et de la permanence de certaines tendances, mais aussi du culte des Saints.

Comme l'antiquité avait divinisé les héros, le Christianisme a établi le culte des Saints qui parfois ont pris la succession des héros ou même des dieux. Il en résulte que l'image du Saint d'un certain temps est conservée pieusement et proposée en exemple.

La *Vie des Saints* offre quantité de modèles qu'il n'y a qu'à suivre. Alors chacun s'en va chercher, dans ces exemples, le modèle idéal qui lui paraît le mieux s'accorder avec sa nature.

Un exemple, en particulier, domine le Christianisme, c'est celui de Jésus-Christ. On sait à quel point l'imitation de Jésus-Christ a pesé sur la conscience chrétienne. Chaque Saint s'efforce de réaliser, à son tour, une des vertus que Jésus-Christ est dit avoir réalisées d'une façon éminente.

L'Église, en honorant les Saints, prétend honorer le reflet des vertus de Jésus-Christ.

Voilà, en gros, comment les choses se présentent et il ne me reste plus qu'à dire, de façon un peu plus précise, les caractères particuliers de certaines de ces formes de sainteté.

L'ascète dont on vient de parler, c'est

l'homme qui est en lutte contre la nature, c'est l'homme qui s'efforce de dominer, de détruire la nature mauvaise qui le gêne, pour se vouer tout entier aux fins spirituelles; l'ascète, par conséquent, cherche d'abord à tuer son corps; son corps le gêne, ses sens le troublent, il faut qu'il se retire en Dieu et qu'il se dépouille de son humanité.

Voilà un premier aspect de l'ascète chrétien; mais, si on le dépeignait seulement ainsi, le portrait serait faux. L'ascétisme chrétien n'est pas entièrement négatif; l'ascète, en même temps qu'il accomplit son salut individuel, prétend aider au salut de tous. Quand on étudie les différentes formes de l'idéal religieux qu'a élaborées le Christianisme, il ne faut jamais perdre de vue ce que le langage théologique appelle la communion des Saints; l'ascète qui s'impose des pénitences extraordinaires, prétend ne pas assurer seulement son propre salut, il veut expier pour le reste de l'humanité. Il prétend que les mérites qu'il acquiert, sont, en quelque sorte, reversés sur la tête de ses frères. Cette réversibilité des mérites en viendra jusqu'à se monnayer. Qu'on se rappelle la fameuse querelle des indulgences, et les lettres de change sur l'éternité, que vendait, au moment où les banques se fondèrent, l'Église romaine, sorte

de banque spirituelle, qui avait en caisse un trésor immense, les mérites de Jésus-Christ et des Saints.

Jetons les yeux sur l'inspiré, sur le prophète. Toutes les religions, même les plus primitives, visent au contact avec le monde surnaturel. Dans les sociétés primitives, le personnage principal, c'est souvent une espèce de sorcier capable de tomber en extase, et qui, à travers les extases, croit plonger dans le monde divin et en rapporter des renseignements utiles, remèdes pour les malades, indications pour la conduite de son groupe social. De même l'antiquité grecque demandait très souvent aux dieux des renseignements très précis par l'intermédiaire de ses devins inspirés.

L'inspiré, c'est par conséquent un personnage qui, le plus souvent grâce à des états extatiques, a le privilège d'entrer dans le monde divin; mais les révélations qu'il en rapporte ont plus ou moins de valeur, et ceci met entre eux de grandes différences.

Il y a de grands messages moraux et nationaux, comme c'était le cas par exemple chez les grands prophètes juifs. Mais la nation juive avait, elle aussi, ses petits prophètes itinérants, dont le métier revenait presque à tirer la bonne aventure aux passants.

Il y a donc le grand prophète, celui qui est l'incarnation de l'idéal national d'un temps : les grands prophètes d'Israël, promoteurs de l'idée de justice, et qui ont été à un moment donné, l'incarnation de la conscience morale et sociale de leur peuple.

De même, dans le Christianisme il y a le grand et le petit prophète, l'inspiré de type sauvage et l'inspiré de type moral ; et parfois de l'un et de l'autre chez telle ou telle personnalité. Si vous lisez les Épîtres de saint Paul, vous verrez qu'il bataille contre les petits prophètes de l'église de Corinthe, qui parlent un langage que personne ne comprend; ils disaient n'importe quoi, des phrases sans suite, et ils croyaient que ce langage leur était inspiré par l'esprit saint, justement parce qu'il était inintelligible. Saint Paul bataille contre eux et il leur dit en somme qu'il faut d'abord être raisonnable, qu'un délire n'a pas de valeur; mais il ajoute qu'il peut parler « en langues » plus qu'eux tous.

L'inspiration est donc difficile à manier pour le prophète et dangereuse à la communauté, lorsqu'elle est bien établie. A mesure que se développe le Christianisme, on assiste à la prédominance croissante de l'autorité ecclésiastique, à la suprématie progressive du fonctionnaire et du prêtre sur l'apôtre et sur le prophète.

Les inspirations d'où il tire son origine, du premier au deuxième siècle, sont progressivement réfrénées, tenues en bride par une autorité de plus en plus jalouse de ses prérogatives. De sorte que l'inspiré est bien admis et toléré, (car on ne peut nier l'Esprit saint) mais pour autant qu'il est obéissant et qu'il se conforme à l'orthodoxie. L'Église se réserve le droit de juger de l'inspiration, et il faut reconnaître qu'elle est extrêmement sévère. Ainsi A. Comte avait très bien vu que le droit d'inspiration surnaturelle se restreint de plus en plus au cours du Christianisme et par l'œuvre de l'Église elle-même. Tous ces inspirés qui vont se mettre en contact immédiat avec Dieu sont très dangereux pour une autorité qui s'est réservé le privilège d'interpréter la parole de Dieu.

C'est donc un spectacle très caractéristique et parfois amusant que cette rencontre de l'Église et de ces personnages singuliers, énigmatiques qui se disent porteurs de révélations. On se demande très longtemps autour d'eux, ce qu'il faut penser, si l'on doit les admettre ou les rejeter. L'inspiration, de plus en plus, est canalisée par l'autorité, ou rejetée aux sectes dissidentes. Il en est de même, après tout, de toutes les Églises. Le grand Luther, après être sorti de l'Église par inspiration personnelle, a fermé la

porte derrière lui, et crié, comme l'on sait contre les anabaptistes qui, par l'effet de la même inspiration personnelle, disaient autre chose que lui. Il arrive souvent que c'est la liberté qui fonde l'autorité, qui exclut la liberté.

Enfin, reste un dernier personnage dont il faut dire un mot : le mystique.

C'est quelqu'un, lui aussi, qui, dans l'économie de la vie chrétienne, a joué un rôle considérable. Il va plus loin que l'inspiré dont nous parlions tout à l'heure, et qui se met en contact avec Dieu pour recevoir de lui des vérités utiles à lui ou à ses semblables.

Le mystique est plus désintéressé que cela. Tout ce qu'il veut, c'est communier avec Dieu, c'est, à la faveur d'états exceptionnels, sous l'empire de sentiments de profondeur étrange, arriver à ce degré d'obscurité où le monde entier a disparu ; où il n'y a plus que Dieu et lui, où même il n'existe plus qu'un être indifférencié qui n'est plus ni lui, ni Dieu, mais la communion profonde de l'un et de l'autre; de même que dans les moments de passion profonde, dans les moments les plus intenses de l'amour, la dualité humaine s'efface entre celui qui aime et celui qui est aimé.

Voilà l'idéal de ces mystiques et c'est dans l'extase qu'ils prétendent le réaliser : extase

lyrique, qui n'a plus rien d'utilitaire, exaspération du sentiment poussé jusqu'à son plus haut point d'abstraction.

Donc, lui aussi, le mystique s'isole du monde et s'en va le plus loin possible dans le divin. Lui aussi, puisqu'il cherche Dieu et qu'il prétend l'avoir atteint, il est dans l'Église une personnalité vénérable et sainte, mais redoutable à force d'individualisme, à force d'indépendance à l'égard de l'Église, de ses dogmes et de son culte.

Donc, lui aussi, comme l'inspiré, il sera tenu en suspicion et parfois même persécuté : ce qui n'empêchera pas toujours de le béatifier ensuite.

Mais il y a des mystiques orthodoxes. De même que l'inspiré chrétien ne se contente pas de la divination de l'avenir ou d'autres bagatelles de ce genre, mais qu'il veut être le porte-parole de la sagesse divine, de même le mystique que l'Église vénère par-dessus les autres, qu'elle propose comme modèle à ses fidèles, n'est pas simplement un homme perdu dans sa contemplation béatifique, c'est un mystique conquérant, un homme qui ne se retire de ce monde que pour y revenir avec des forces accrues.

C'est une chose très curieuse pour le psychologue que cette complexité et cette harmonie pourtant d'un saint François d'Assise, d'une

sainte Thérèse, à la fois vivant dans la contemplation lyrique du divin, à la fois ardents et capables d'action terrestre, capables de dominer les hommes, de les conduire, et de jouer un grand rôle ici-bas.

Voilà quelques-uns de ces types de sainteté que le Christianisme a produits : combien différents, on le voit, de la sagesse antique, attachants et parfois fascinateurs cependant. Il faut reconnaître la richesse et la variété des expériences humaines que cette religion a suscitées.

Il en est beaucoup que nous ne saurions plus vivre ; mais il en est aussi beaucoup avec qui nous pouvons encore sympathiser, et de qui nous pouvons apprendre quelque chose pour l'humanité.

H. Delacroix.

« L'HONNÊTE HOMME »

I. — L'idée de raison et « l'honnête homme »

L'objet de ces études n'est pas de déterminer les principes théoriques de la morale, tels qu'ils ont pu être formulés au cours des siècles ; et pas davantage de tracer un tableau des mœurs réelles de nos pères, de la pratique probable de la morale aux diverses périodes de notre civilisation, ce qui serait du ressort de l'histoire. La recherche qu'il s'agit d'entreprendre est intermédiaire entre ces deux-là : il nous faut rechercher ce qu'a été, aux principaux moments de notre évolution occidentale, la conception que l'on s'est faite de l'homme de bien, c'est-à-dire l'idéal concret que la moyenne des âmes honnêtes et droites se sont proposé aux différentes époques, sans nous demander ni d'une part, dans quelle mesure cet idéal a été pratiqué en fait ; ni, d'autre part, sur quel fonde-

ment métaphysique les penseurs proprement dits ont cru pouvoir l'établir. Nous allons donc essayer uniquement de déterminer quel a été le type de l'homme de bien au XVIIe et au XVIIIe siècle.

Cette étude se rattache avec une nécessité impérieuse, logique autant que chronologique, à celles qui la précèdent. On s'est demandé, dans les études antérieures, ce qu'a été l'idéal antique, puis l'idéal chrétien ; on a évoqué devant vous le Sage de la Grèce et de Rome, et le Saint du Moyen âge. Or, notre XVIIe siècle marque le plus vigoureux effort de conciliation, de fusion entre ces deux conceptions diverses, entre la sagesse antique et la sainteté chrétienne.

A vrai dire, ces deux formes de l'idéal pratique ne se concilient pas d'elles-mêmes ; le passage de l'une à l'autre a constitué pour l'humanité une grave révolution morale, et la première impression que l'on éprouve en les comparant est, il faut l'avouer, celle d'un profond désaccord. Lorsque, au XVe siècle finissant et au XVIe, le contact s'est rétabli plus direct entre le monde occidental et la pensée antique, lorsque, après la chute de Constantinople, la Renaissance a éclaté en Europe, elle s'est manifestée comme une réaction brusque, violente, entière contre l'idéal du Moyen âge. —

Le Moyen âge avait conçu, dans une large mesure, la sainteté comme une lutte contre la nature; son idéal avait été tout ascétique; il avait défini un certain type de la vie spirituelle qui impliquait la défiance et le mépris du corps, dans toutes ses tendances et dans toutes ses puissances, mépris qui s'étendait à tout ce qui est analogue au corps, à tout ce qui est, comme lui, matière, réalité physique, nature. Et ce dédain de la nature est en même temps crainte de la nature, car, dans la variété et l'éclat de ses formes, dans la spontanéité de ses instincts, elle est séduisante et tentatrice, elle est diabolique : la vertu consiste principalement à échapper à ses pièges. Si elle trouve grâce aux yeux des hommes du Moyen âge, ce n'est que dans la mesure où elle peut devenir un symbole de l'esprit. De là, en même temps qu'une attitude morale de renoncement et de mortification, la condamnation des arts plastiques comme de la science proprement physique et expérimentale : le vrai savoir c'est alors la théologie, c'est la métaphysique, ce sont les sciences de l'esprit, qui seules valent d'être poursuivies, parce que seules elles contribuent directement au salut.

La Renaissance, au contraire, avait été la réhabilitation de la nature sous tous ses aspects. Tout ce qui est spontané et vivant lui est

apparu légitime et beau. L'art s'est appliqué à la reproduction exacte, complaisante et intense des formes corporelles, comme la science à l'observation minutieuse et à l'intelligence des forces naturelles. Et cette réhabilitation de la nature a été extrêmement loin, jusqu'à la justification entière des passions; en Italie comme en France, on a dès lors admiré par-dessus tout l'intensité de la vie, l'énergie morale et vitale; toute force naturelle, pourvu qu'elle fût vigoureuse et spontanée, parut par là même légitimée. C'est l'époque où l'activité commerciale se développe partout en Europe, l'époque des grandes inventions, l'époque de l'imprimerie, instrument de l'universelle curiosité humaine comme de l'orgueilleuse liberté de l'esprit; c'est le moment où Colomb découvre l'Amérique, Copernic et Galilée l'infinité du monde, et où sont par là ruinées à jamais les conceptions mesquines qu'on s'était faites jusque là de l'univers.

Ainsi, l'idéal ancien retrouvé était apparu d'abord comme en complète opposition avec l'idéal du Moyen âge : d'un côté, soumission à la révélation surnaturelle, défiance du sensible, recherche exclusive du développement spirituel et du salut; de l'autre, confiance en la raison, curiosité libre, admiration et exaltation des forces naturelles. Rien n'est plus éloigné, sans

doute, de l'attitude morale des grands mystiques, prédicateurs de croisades ou fondateurs d'ordres monastiques, que celle d'un Léon X ou d'un Léonard de Vinci, d'un Rabelais ou d'un Montaigne. — Or, c'est entre ces deux formes contraires de vie morale qui s'étaient heurtées au XVe et au XVIe siècle, que notre XVIIe siècle réalise un accord, analogue dans l'ordre des idées et des sentiments à celui qui s'établissait à la même époque dans l'ordre politique et social. C'est le moment, en effet, où prennent fin les luttes religieuses du XVIe siècle et les luttes civiles, après le dernier soubresaut de la Fronde. C'est l'époque qui va estimer par-dessus tout l'ordre, et qui est arrivée, plus ou moins provisoirement, à le réaliser, dans la conception de plus en plus universellement acceptée de l'unité de la foi, de la monarchie absolue, d'une société essentiellement hiérarchique. — Si tel est l'idéal politique du XVIIe siècle, sa conception morale pourra se caractériser par les mêmes termes : ordre, hiérarchie, mesure. C'est-à-dire, non pas application intransigeante et exclusive d'un seul principe de vie morale, domination exclusive et passionnée d'une inspiration unique, mais au contraire part faite aux exigences de la nature, et part faite aux exigences de la foi religieuse; non pas sacrifice d'un terme à l'autre,

mais équilibre, équilibre obtenu par l'exacte mise en place de ces divers éléments de la vie morale, chacun à son rang, et selon la proportion convenable : mesure, hiérarchie, ordre.

Quel va être l'instrument de cette mise en place, de cette compensation qu'il s'agit d'établir entre les divers aspects de la conduite ? Ce sera la *Raison,* qui caractérisait déjà la pensée antique ; le terme de « raison » revient à chaque instant dans les œuvres du XVIIe siècle ; c'est elle qui apparaît comme le principe de la vie morale pour l'homme de bien, pour « l'honnête homme », puisque par elle il devient maître de lui-même et de sa destinée ; par la raison, qui, suivant la belle formule de Bossuet, est « amie de l'ordre ». — Étudier ce qu'il faut entendre par « raison » au XVIIe siècle, et en mettre la notion en relation avec l'idée que l'on se fait de l'homme de bien à la même époque, tel est l'objet que nous devons d'abord nous proposer.

*
* *

Tout d'abord, le mot « raison » est, sans doute, par lui-même, un terme du langage intellectuel : le XVIIe siècle a été incontestablement rationaliste et intellectualiste. Mais pourtant, si la raison est la faculté d'atteindre le

vrai, dans l'ordre spéculatif, et d'apprécier « les valeurs », d'évaluer exactement les biens qui s'offrent à nous, dans l'ordre pratique ; si elle est la faculté de « bien penser » et de « bien juger », elle l'est de par un effort personnel. Après l'œuvre de libération qu'avait accomplie la Renaissance, la pensée ne peut apparaître que comme une manifestation de liberté. La raison est la faculté qu'a l'homme de critiquer les faits, d'essayer de les comprendre et de les mettre en leur place, et ainsi de les dominer, même s'il devait être écrasé par eux : « l'homme est encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt. » (Pascal). Elle est ainsi inséparable de la volonté et de la liberté humaines. La philosophie du XVIIe siècle ne s'inaugure-t-elle pas, en effet, par le *Discours de la Méthode*, et l'effort essentiel du *Discours* n'est-il pas de montrer que ce n'est pas sur l'acceptation passive des enseignements de l'antiquité ou sur l'autorité que peut se fonder la science, mais que, au contraire, elle naît du libre effort de l'examen personnel, en rejetant toutes les opinions qui ne nous sont fournies que par l'habitude, l'éducation ou les sentiments, et qu'il ne faut « accepter pour vrai que ce qui nous paraît évidemment être tel ? » Une pareille maxime ne rompt-elle pas définitivement

avec la pensée du Moyen âge, fondée sur la révélation ? Ainsi la raison, au XVIIe siècle, est mise en œuvre par nous ; et même, les seules choses qui dépendent de nous sont nos idées ; nous ne sommes maîtres que de nos pensées, de leur direction, de l'attention qui les fixe en nous, en un mot, de l'exercice de notre raison.

Seulement, il y a une contre-partie : si l'on s'en tenait là, en effet, il n'y aurait pas accord entre l'idéal antique et l'idéal du Moyen âge, mais simple acceptation du premier au détriment du second. C'est que la raison est divine, elle exprime la raison même de Dieu, elle est à son image ; par conséquent, supérieure à l'homme qui s'en sert. Celui-ci peut bien l'exercer, c'est-à-dire appliquer sa pensée dans telle ou telle direction, et par là il dépend de lui, en un sens, d'arriver à discerner la vérité ; mais pourtant, bien que mise en œuvre par l'individu, elle n'est pas individuelle, elle lui vient de Dieu même. Aussi, de même qu'absolue, elle est universelle, elle est commune à tous les esprits, à toutes les intelligences même qui peuvent être conçues comme créées par Dieu en dehors de ce monde, celles des anges par exemple. De sorte que, lorsque nous nous servons de la raison, c'est une sorte de société qui s'établit, et des hommes entre eux, et de l'homme avec Dieu.

La conception, renouvelée d'ailleurs du thomisme, est très nette chez un Malebranche par exemple : au début du *Traité de Morale* il déclare : « La Raison qui éclaire l'homme est le Verbe ou la sagesse de Dieu même... Personne ne peut sentir ma propre douleur : tout homme peut voir la vérité que je contemple... Ainsi, par le moyen de la Raison, j'ai ou je puis avoir quelque société avec Dieu et avec tout ce qu'il y a d'intelligences, puisque tous les esprits ont avec moi un bien commun ou une même loi, la Raison. » Descartes n'avait pas dit, au fond, autre chose lorsqu'il ouvrait le *Discours* par l'affirmation que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » : *bon sens* est, pour Descartes, à peu près synonyme de *raison*. — Or, si elle est le principe de toute connaissance, la raison est en même temps la condition suprême de la vie morale. Pascal lui-même, après la pensée fameuse : « l'homme est un roseau pensant, » ajoute et précise ainsi : « Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale. » Librement mise en jeu par l'activité de l'homme, placée à la disposition, à peu près également, de tous les hommes, la raison nous est en somme communiquée par la Puissance Suprême, de telle sorte que tout ce qui nous apparaît évident et vrai le soit certainement; par elle

nous participons à l'absolu : voilà le fondement de la vie intellectuelle et morale du XVIIe siècle, l'assise solide, sur laquelle il s'établit avec assurance.

Pour bien entendre cette conception, d'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'elle a été inspirée aux penseurs de ce temps par les mathématiques, dont la vérité s'impose à tous les esprits et ne dépend d'aucun caprice individuel : pour peu que l'on veuille faire attention, on ne peut résister à l'évidence des propositions géométriques. Or la géométrie est la pensée de Dieu même. C'est en « géométrisant », en pensant mathématiquement, que Dieu a créé le monde. Par là, à cette nature dont le Moyen âge se défiait, que la Renaissance exaltait, le XVIIe siècle va pouvoir sans scrupule faire sa place, l'étudier à son rang, puisqu'elle est la réalisation, sous la forme concrète ou matérielle, de cette géométrie, de cette raison divine qui l'ont conçue ; en étudiant la nature, c'est la pensée de Dieu que l'homme retrouve. Entre l'idéal du naturalisme ou du rationalisme antiques, et l'idéal mystique et religieux du Moyen âge, l'accord est ainsi rétabli ; tout en restant profondément chrétien, le XVIIe siècle peut conserver entière sa confiance dans la raison, humaine et divine à la fois.

Cette raison, voyons-la maintenant s'appliquer aux réalités morales, à la pratique de la vie. Tout d'abord, elle y rencontre un ordre de choses établi, complexe, savamment hiérarchisé, dans la nature extérieure comme dans le monde intérieur ou dans la société. La raison ne consistera pas, dès lors, à réduire de gré ou de force ce donné à une unité factice, au nom d'une logique arbitraire, mais à le prendre, et à le comprendre, tel qu'il se présente à elle, multiple et varié. D'autres époques céderont à la séduction des grandes constructions unitaires, sacrifieront tout à une logique rigoureuse : si le XVIIe siècle aime sans doute la logique, n'oublions pas que, pour Descartes, bon sens et raison sont synonymes : le bon sens reconnaît qu'il y a des principes divers et des ordres divers dans la réalité, dont il faut savoir reconnaître l'irréductibilité essentielle ; les identifier malgré tout, ce serait faire comme le personnage de comédie, chez qui « le raisonnement a banni la raison ». Lorsque Pascal, dans des pages fameuses, oppose à l'esprit géométrique l'esprit de finesse, il exprime une pensée qui est naturelle à tout le XVIIe siècle. La finesse, c'est le sentiment qu'il existe, soit des choses d'ordre physique, soit des situations d'ordre moral, d'une complexité telle que l'on ne saurait les réduire à un petit nombre de

principes, ni les déduire, comme la géométrie, de quelques définitions simples et précises : vouloir appliquer l'esprit géométrique hors de son domaine, c'est se condamner à ne jamais rencontrer la réalité ou à la dénaturer. En présence de ces cas complexes et lorsqu'il s'agira d'agir, nous jugerons donc avec notre bon sens plus sûrement que par des démonstrations forcées et illusoires. Et n'était-ce pas en somme l'attitude de Descartes, lorsqu'il déclarait se contenter, dans les choses de la pratique, de règles provisoires, en attendant que l'on arrive, si l'on doit jamais y parvenir, à des règles définitives ? Sans doute la différence est grande, à cet égard et même l'opposition, entre Descartes et Pascal : mais pourtant l'un et l'autre reconnaissent également que tout ne peut se démontrer en fait, et qu'il faut donc recourir à ce bon sens, à cet esprit de finesse, qui permettront de mettre les choses à leur place et de les estimer à leur vraie valeur.

Par là nous touchons à un nouveau trait de la raison, telle qu'elle s'applique au XVIIe siècle : elle a une répugnance, une horreur invincibles pour tout ce qui est excessif et outré, et cela justement parce qu'elle a le sentiment de l'ordre, qu'elle reconnaît ces plans distincts, ces types différents de réalités, que l'esprit de système ne réduirait à l'identité et à l'unité qu'en leur

faisant violence. Être raisonnable, c'est avoir avant tout le goût de la mesure, et par conséquent ne pas vouloir pousser même le bien, même le vrai, même la vertu, à des rigueurs qui les rendraient ridicules, parce qu'ils ne seraient plus en concordance avec le réel :

> A force de raison on peut être blâmable,

dit Philinte dans *le Misanthrope,*

> La parfaite raison fuit toute extrémité,
> Et veut que l'on soit sage avec sobriété.

Ne serait-ce là que l'idéal un peu terre à terre d'un auteur comique ? Nullement : dans le *Discours de la Méthode,* la première règle de cette morale provisoire dont Descartes a été amené à se contenter toute sa vie, formule le précepte de se gouverner « suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec qui il aurait à vivre ». « Et entre plusieurs opinions également reçues, je ne choisissais que les plus modérées, tant à cause que ce sont toujours les plus commodes pour la pratique, et vraisemblablement les meilleures, tout excès ayant coutume d'être mauvais, comme aussi afin de me détourner moins du vrai chemin, en cas que je faillisse,

que si, ayant choisi l'un des extrêmes, c'eût été l'autre qu'il eût fallu suivre »... Le rapprochement de ce texte et des vers de Molière me semble plein d'enseignement : nous tenons sans doute là un caractère essentiel de ce que le XVIIe siècle entendit pratiquement par la raison, et que l'on retrouve aisément chez un Boileau comme chez un Bossuet ; chez un Bossuet, qui se méfie du mysticisme, qui répugne au quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon parce qu'ils sont déraisonnables et passent la juste mesure ; chez un Bossuet qui, lui aussi, veut que l'on soit sage, et même que l'on soit saint, avec sobriété.

Mais ce n'est pas à dire pourtant qu'en reconnaissant ainsi des plans différents dans la réalité et en estimant avant tout la mesure, la raison du XVIIe siècle abdique rien de sa confiance en soi et de sa persuasion d'atteindre la vérité même. « La raison est raisonnable », mais elle n'en est pas pour cela moins certaine, et reste toujours, au fond, appuyée sur l'absolu. La morale de Malebranche nous permet de bien comprendre cette attitude. Dans la vie morale, nous sommes capables de retrouver l'ordre intrinsèque, la valeur réelle des biens qui s'offrent à nous, selon la mesure dans laquelle Dieu même les aime. De même que, par l'évidence, nous atteignons le vrai en géométrie, de

même en morale nous pouvons mettre les choses à leur vrai rang. Il y a des choses qui sont basses et de peu de prix : ce sont celles que Dieu aime le moins ; et il y en a d'autres qui sont plus nobles, plus belles, plus précieuses : ce sont celles que Dieu estime davantage. Ainsi, cette manière de juger dans l'ordre pratique qui s'appuie sur le bon sens, un peu médiocre sans doute chez un Molière ou un La Fontaine, se rattache pourtant par des transitions insensibles à ce bon sens identique à la raison que les philosophes croient fondé en Dieu même.

Puisqu'elle s'applique au donné tel qu'il s'offre à elle, et veut en comprendre la variété et l'ordre, la raison du XVIIe siècle va reconnaître sans peine une image d'elle-même dans la société du temps, qui, elle aussi, après les grandes crises du XVIe siècle, réalise autour du monarque une sorte de chef-d'œuvre d'équilibre, de régularité mesurée et de majestueuse ordonnance. Le XVIIe siècle est un siècle de vie sociale raffinée et intense, qui a la Cour pour centre, mais en présente comme une réplique à la Ville. La noblesse et le Roi à Versailles, le Parlement, la noblesse de robe, la bourgeoisie éclairée à Paris, ici et là la vie de société triomphe ; politesse, urbanité, civilité, commerce des hommes entre eux, galanterie, pré-

ciosité parfois, désir de plaire, et surtout de conquérir, par l'esprit et les belles manières, l'approbation féminine, tout cela se développe et se raffine. Dès lors, la raison, s'exerçant dans et sur ce milieu, va devenir un besoin de l'analyser, de le comprendre, de définir la nature propre des individus qui le composent. La raison, ce sera donc aussi le goût de la vérité psychologique, la connaissance de l'homme en général. « Aimez donc la raison », dira Boileau ; ce qui veut dire à la fois : aimez avant tout la vérité dans la peinture de l'âme humaine, et aussi réalisez, dans l'œuvre d'art où elle sera retracée, un chef-d'œuvre harmonieux où la raison se retrouve toujours. Dans la préface de *Phèdre,* Racine écrit une phrase bien frappante : le personnage de Phèdre est peut-être, dit-il, ce qu'il a produit « de plus raisonnable au théâtre ». Qu'est-ce à dire? Phèdre n'est rien moins que raisonnable, puisqu'elle est la passion même; mais la peinture qu'il en a faite satisfait la raison, parce qu'elle est la plus profondément vraie qu'il ait réalisée de la passion humaine dans son mouvement et son évolution naturelle.

Mais, pour satisfaire ainsi la raison, cette peinture devra présenter un caractère de généralité qui permette à chacun de la vérifier : ce ne sont pas les exceptions, les anomalies,

les curiosités psychologiques qui intéressent alors, mais les grands traits dominants, les lois communes et constantes des caractères ou des sentiments. Ce goût prédominant de vérité psychologique se vérifie assez par la simple énumération des genres littéraires qui ont été cultivés en ce temps et où il retrouvait ses préoccupations et ses préférences. C'est d'abord le théâtre, qui est essentiellement, qu'il s'agisse de la comédie de Molière ou de la tragédie de Corneille et de Racine, la peinture de l'homme; c'est le sermon, à la manière de Bourdaloue ou de Bossuet, qui est une analyse des passions humaines au moins autant qu'un exposé des dogmes; ce sont aussi les grands romans du siècle, ceux du début, que nous ne lisons plus guère, mais qui étaient dans une large mesure des romans psychologiques, et, plus tard, le chef-d'œuvre du genre, cette *Princesse de Clèves* de Mme de La Fayette, que l'on a pu rapprocher directement des tragédies raciniennes, qui exprime si exactement la même conception de l'homme et de la vie morale. Enfin, l'analyse psychologique est le but direct et immédiat d'œuvres comme les *Réflexions et Maximes* de La Rochefoucauld ou les *Caractères* de la Bruyère, dont on sait le succès dès leur époque. Ainsi, la faculté de connaître et de

comprendre l'âme humaine, voilà le dernier trait par lequel nous définirons la conception de la raison au XVIIe siècle.

*
* *

Si nous avons analysé fidèlement l'esprit général de ce temps, nous pouvons comprendre maintenant l'idéal de l'homme de bien tel qu'il le conçut ; car, dit Descartes dans une de ses lettres à la princesse Elisabeth (1), « un homme de bien est celui qui fait tout ce que lui dicte la vraie raison ». On l'appelait alors « l'honnête homme ».

L'honnête homme est tout autre chose que « l'homme honnête » au sens moderne du mot : la probité fait sans doute partie de « l'honnêteté » au sens classique, mais avec beaucoup d'autres vertus. L'honnête homme, c'est l'homme digne d'être honoré et estimé, c'est celui qui *se conduit en tout comme il convient :* ses caractères sont en somme ceux mêmes de la raison, sous une forme concrète.

Or, la raison nous est apparue d'abord comme un effort de pensée libre : l'honnête homme est de même, avant tout, l'homme qui sait se

(1) Lettre de septembre 1646. (Ed. Adam et Tannery, t. IV, p. 490).

dominer, qui est maître de soi, qui fait vraiment ce qu'il veut. L'idée apparaît dans toute sa force dès le début du siècle : tout le théâtre de Corneille en est l'illustration ; mais, sous une forme à peine plus atténuée, elle se retrouve dans la conscience commune de ce temps, chez tous les moralistes, elle domine chez le grand contemporain de Corneille, chez Descartes, à chaque page de ses Lettres à la princesse Elisabeth où il lui donne des conseils de morale. Non, d'ailleurs, qu'on conçoive l'homme vertueux comme un héros toujours tendu dans son effort, ni surtout comme un ascète à la façon du Moyen âge : mais, s'il ne se refuse pas certains plaisirs, c'est à la condition de rester capable de se les refuser, et de toujours se juger, se maîtriser. « Il me semble, écrit Descartes le 18 mai 1645, que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires consiste principalement en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions... ; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions mêmes leur servent et contribuent à la parfaite félicité dont

elles jouissent dès cette vie (1)... » Voilà qui est net : c'est parce qu'elles ont « des raisonnements si forts et si puissants », c'est-à-dire si clairs et si énergiquement convaincants, et parce qu'elles ne perdent jamais la volonté de raisonner sur elles-mêmes, que les grandes âmes parviennent, non à supprimer leurs passions, mais à se les soumettre et à les faire servir à leur bonheur. Or, avant Descartes et Corneille, déjà dans l'*Astrée* de d'Urfé on trouve cette idée que, par des raisonnements assez forts et en dirigeant bien ses pensées, on peut arriver même à aimer par volonté : « Et toutefois, l'amour étant un acte de volonté qui se porte à ce que l'entendement juge bon, et la volonté étant libre en tout ce qu'elle fait, il n'y a pas apparence que cette action d'amour, qui est la principale des siennes, dépende d'autres que d'elle-même ». (*Astrée,* II, livre IX). De même Corneille déclarait déjà, dans *La Place Royale :*

Il ne faut point nourrir d'amour qui ne nous cède.
Je le hais s'il me force, et quand j'aime, je veux
Que de ma volonté dépendent tous mes vœux,
Que mon feu m'obéisse au lieu de me contraindre,
Que je puisse à mon gré l'enflammer ou l'éteindre,
Et, toujours en état de disposer de moi,
Donner quand il me plaît ou retirer ma foi !

---

(1) *Id.,* t. IV. p. 201.

A l'autre extrémité de sa vie, dans *Perthalite*, la même idée réapparaît, mais cette fois c'est la haine qu'il présente comme pouvant être suscitée par la seule force de la volonté et que son héroïne conçoit comme un devoir de raison :

> Mais qui hait par devoir ne s'aveugle jamais ;
> C'est sa raison qui hait, qui, toujours équitable,
> Voit en l'objet haï ce qu'il a d'estimable,
> Et verrait en l'aimé ce qu'il y faut blâmer,
> Si ce même devoir lui commandait d'aimer. (I, 2)

Ainsi, tout honnête homme au XVIIe siècle, et non pas seulement l'empereur Auguste, doit avant tout pouvoir dire : « Je suis maître de moi... » Car, si les affirmations de ce genre sont moins fréquentes et intransigeantes chez un Racine, il ne faut pas s'y tromper : l'idéal moral reste le même ; s'il a peint des personnages entraînés par la passion, il nous a montré souvent aussi des héros ou des héroïnes qui, avec moins de raideur que chez Corneille, avec plus de tendresse et de déchirement intérieur, savent pourtant faire dominer leur volonté : telles Andromaque, Monime, Iphigénie, et surtout Bérénice, car la plus racinienne par l'exécution de ses tragédies est toute cornélienne par la conception ; Titus, Bérénice se sacrifient dou-

loureusement au devoir et font tout ce que la raison leur commande :

> Vivez, et faites-vous un effort généreux.
> Sur Titus et sur moi réglez votre conduite :
> Je l'aime, je le fuis ; Titus m'aime, il me quitte....

De même encore dans le roman de Mme de La Fayette, le prince de Clèves dit à sa femme, qu'il sait éprise du duc de Nemours : « Je ne me veux fier qu'à vous-même ; c'est le chemin que mon cœur me conseille de prendre, et la raison me le conseille aussi : de l'humeur dont vous êtes, en vous laissant votre liberté je vous donne des bornes plus étroites que je ne pourrais vous en prescrire... » On sent là des hommes et des femmes qu'une longue pratique de l'ascétique chrétienne et de l'examen de conscience ont rendus capables, et de voir clair en eux-mêmes, et d'être sûrs d'eux-mêmes. Cette volonté raisonnable, et raisonnée, sera plus tendue chez Corneille, plus humaine chez Racine, plus terre à terre chez Molière, mais elle sera toujours conçue comme la volonté d'un homme qui aperçoit clairement ce qu'il doit faire ; qui concevra son devoir d'une façon plus ou moins austère, mais l'accomplira tel qu'il se l'est assigné ; et l'Henriette de la comédie est aussi raisonnablement volontaire que l'héroïne tragique.

Parce que la raison est la racine de sa vertu, l'honnête homme se plaît à la définir et à l'exprimer en maximes générales : on sait qu'elles abondent dans tout notre théâtre classique. La règle que l'on s'impose à soi-même, puisqu'elle est rationnelle, est indépendante de ce qu'il y a de propre, d'individuel en chacun de nous; elle tend à se formuler en principes valables pour d'autres aussi bien que pour nous. M. Lanson le remarquait récemment avec beaucoup de finesse : le fait même que la tragédie du XVIIe siècle prend ses sujets dans l'antiquité contribue à leur donner une valeur universelle. Comme il s'agit, dans *Horace,* du patriotisme romain, lequel n'est pas le nôtre, c'est bien le patriotisme en soi que Corneille parvient à nous peindre, dans toute sa généralité de vertu humaine; et, bien loin que poète et spectateurs risquent, comme il pourrait arriver dans un sujet français, de se laisser séduire à la passion exclusive et brutale du jeune Horace, ils restent capables d'estimer encore à son prix le patriotisme sans illusion de Curiace, et de s'élever enfin à celui du vieil Horace, qui se concilie si aisément avec le respect de l'ennemi, avec l'humanité, l'impartialité et la justice, et qui n'est si magnanime que parce qu'il ne cesse pas d'être si raisonnable.

Cet honnête homme, à qui sa raison dicte son

devoir, reste d'ailleurs profondément chrétien; et, comme le philosophe du *Cogito* ou celui du pari, il sait distinguer le domaine de la foi et celui du savoir naturel; il se montre à l'ordinaire, et selon les questions, aussi ferme croyant qu'intrépide raisonneur, sans permettre ni au doute libertin d'entreprendre sur les certitudes religieuses, ni à l'autorité d'obscurcir les clartés de l'entendement. La part variera, d'ailleurs, de ce qu'il croira pouvoir accorder d'intérêt aux unes et aux autres, tantôt allant jusqu'à la « conversion » définitive, tantôt vivant avant tout dans le siècle et de la vie du siècle, mais sans qu'on songe à nier pour l'ordinaire leurs droits légitimes à toutes deux.

Car l'honnête homme vit en société, et toujours plus ou moins pour elle, et ne se conçoit même pas hors de son milieu naturel. Descartes déclare fort nettement que l'on ne saurait concevoir un homme dégagé d'obligations envers sa famille, sa cité, l'humanité tout entière, et que ce qui est de l'intérêt commun vaut toujours plus que ce qui n'est que de l'intérêt propre (1). L'honnête homme sera donc prêt à faire volontiers ce que la société

(1) Lettre du 16 septembre 1645.

exige de lui. De là la force et les raffinements du sentiment de l'honneur, et même de cet amour de la gloire qui domine dans tout le théâtre de Corneille, et qui n'a peut-être pas tenu une moindre place dans la vie réelle de toute la noblesse pendant ce siècle : l'amour de la gloire, c'est-à-dire le désir, la passion qu'éprouve chacun de mériter l'admiration de ceux qui l'entourent, des femmes en particulier, et de la postérité, et pour cela de surpasser loyalement tous ses rivaux en vaillance, en droiture, en magnanimité. Dans tout ce qui rendra l'homme digne d'honneur ou de gloire entreront la politesse, la courtoisie, la galanterie, l'esprit, en un mot les qualités brillantes qu'impose la vie sociale, vie de cour et vie de salon ; et la peur du ridicule y jouera un grand rôle ; si bien que la règle dernière en paraîtra ici encore de rester toujours dans la mesure du convenable, de fuir toute outrance et tout excès, quels qu'ils soient, et de se plier aux exigences du milieu où l'on vit, selon les conseils du bon sens.

Il est d'ailleurs un vice que l'honnête homme semble avoir haï dans la France de Louis XIV à proportion même des tentations ou des occasions que ce milieu lui en offrait : c'est l'hypocrisie. On sent un goût décidé pour la sin-

cérité dans tout notre XVIIe siècle. Il ne faut pas que cet homme de cour pousse trop loin le désir de plaire, au détriment de la vérité. La première grande comédie de ce temps s'attaque au *Menteur*, et la plus tragiquement virulente en est le *Tartufe*. Si la source de sa vie morale réside dans la volonté raisonnable, comment en effet l'honnête homme pourrait-il consentir à abaisser à ses propres yeux sa faculté de penser et de comprendre, qui fait toute sa dignité ?

Après cela, s'il agit selon la raison, s'il fuit toute extrémité, s'il n'estime rien tant que la mesure et la véracité, l'homme du XVIIe siècle fera sa juste part à l'intérêt lui-même et à « l'amour propre ». C'est un trait extrêmement frappant de la vie morale de ce temps que, sévère, rigoureuse, elle n'est entachée pourtant d'aucun idéalisme chimérique ; tout « romanesque » lui est odieux. Elle sait les conditions de la vie, et que l'homme doit d'abord s'aider lui-même, et qu'il s'aime naturellement lui-même, et veut être heureux. Sans doute, si l'on compare les héros de Corneille et les personnages de Molière, il apparaît que l'idée qu'ils se font de l'intérêt propre est fort différente, mais chez les uns et les autres ce sentiment survit et agit, légitime, sous la domination de la raison et dans la mesure qu'elle lui assigne. Il est naturel,

il est légitime de chercher son contentement, Descartes le proclame ; pour lui, la vertu n'est que le plus sûr moyen d'arriver au bonheur ; il ne conçoit pas une vertu farouche et inhumaine qui nierait cet instinct profond de notre être. Dans une lettre à la princesse Elisabeth il est dit que, si la vertu doit être notre but, le bonheur est comme le prix que l'on donne à l'archer qui a atteint le but : or, n'est-ce pas dans l'espérance du prix que l'archer vise le but ? — Après cela, plus d'un exagérera cette notion de l'égoïsme naturel à l'homme que fournissait le Christianisme : La Rochefoucauld a été loin dans ce sens, on le sait assez ; mais, si d'autres garderont plus de mesure, presque toujours une part sera faite au calcul équitable, et toujours pour la même raison : on « fuit toute extrémité ». Évoquons une fois encore la noble figure de Mme de Clèves : le roman se clôt d'une manière qui déroute plus d'un lecteur moderne. M. de Clèves est mort, Mme de Clèves pourrait épouser M. de Nemours ; or, elle s'y refuse obstinément ; et la raison qu'elle en donne — car elle raisonne fort clairement, elle est bien du XVIIe siècle — cette raison est double : d'abord sans doute elle se doit à la mémoire de son mari ; mais, en outre, le souci de sa tranquillité lui fait redouter en l'homme qu'elle

a tant aimé et qu'elle sait si séduisant, l'occasion probable de nouveaux tourments pour elle ; elle est assez raisonnable pour tenir compte, non seulement de son devoir, mais des intérêts de son bonheur futur. — On trouvera les mêmes raisonnements et la même attitude au Ve acte des *Femmes savantes,* lorsque la sage Henriette, se croyant ruinée, refuse l'offre de Clitandre qu'elle aime et qui veut l'épouser sans fortune.

*
* *

Voilà donc comment apparaît « l'honnête homme » du XVIIe siècle : sa volonté est au service de sa raison ; cette volonté et cette raison se développent au milieu d'une société stable, dont elles acceptent la hiérarchie et les catégories indiscutées ; elles savent y tenir compte des valeurs d'ordre différent et les mettre chacune à sa place. Et, parmi ces données soustraites à la discussion, il y a encore et avant tout la religion, un fonds solide de croyances et de vertus chrétiennes, une discipline, une tradition qu'on ne consteste pas, bien que la raison en examine librement les conditions d'application ou le degré de rigueur. Nous retrouvons ainsi en finissant les termes qui nous ont paru caractériser ce temps tout entier : ordre,

hiérarchie, mesure. Et c'est ainsi que ce siècle a cru pouvoir unir, sans sacrifier aucun des deux, l'idéal antique d'harmonie, de convenance, de conformité à la nature, et l'idéal du Moyen âge, religieux et mystique : la raison a servi de trait d'union de l'un à l'autre, la raison qui, nous étant commune avec Dieu, ne saurait trahir ses desseins sur nous ; et qui, d'autre part, étant la faculté de l'ordre, nous permet de discerner avec assurance la juste place des choses, leur mesure et leur valeur relative.

Il nous reste à rechercher maintenant quelles raisons ont peu à peu ébranlé cet idéal de « l'honnête homme », comment il s'est peu à peu modifié profondément et incliné en des sens nouveaux.

II. — Évolution de l'idéal de « l'honnête homme »

En essayant de définir ce qu'a été la Raison pour les hommes du XVIIe siècle, et de mettre en regard l'idée qu'ils se sont formée « de l'honnête homme », nous avons pu nous apercevoir que les vertus distinctives en sont restées à bien des égards celles mêmes de l'esprit français, et qu'elles n'ont pas cessé d'être essentielles à notre vie morale. Le type de « l'honnête homme » coïncide dans une large mesure avec le type même de l'homme moral tel que nous le concevons encore aujourd'hui : n'est-il pas l'homme qui sait donner leur juste valeur à ses divers besoins, à ses sentiments, à ses devoirs, et, sans excès de rigorisme ni ascétisme tendu, arrive à hiérarchiser en lui-même les tendances naturelles, à la lumière de la faculté même de comprendre, d'apprécier la justice et de discerner le bien, la volonté raisonnable? Dans la conception moderne de la moralité se retrouvent à une belle place la plupart des sentiments que

le XVIIe siècle avait mis le plus haut. Mais on ne saurait dire, néanmoins, que cet idéal survit tout entier : avec le temps, il s'est nuancé, modifié. Déjà, lorsque nous passons du XVIIe au XVIIIe siècle, nous retrouvons bien encore l'idée de raison dominant à la fois la spéculation et pratique : mais la manière d'être raisonnable au temps de Montesquieu, de Voltaire ou des Encyclopédistes n'est plus tout à fait ce qu'elle était au temps de Descartes, de Racine ou de Bossuet. Pourquoi et comment s'est-elle transformée ?

*
* *

La morale du XVIIe siècle a été, avons-nous dit, une combinaison du naturalisme antique réapparu à la Renaissance avec la conception chrétienne et mystique de la vie morale ; et cette combinaison s'est révélée très sage, pondérée, équilibrée. Pourtant, elle a consisté plutôt, justement, en un équilibre qu'en une conciliation ou une fusion profonde ; elle a réalisé un accord savant d'exigences diverses, plutôt qu'une réduction à l'unité, sous un principe inspirateur commun. En somme, le XVIIe siècle affirmait bien qu'il devait y avoir harmonie entre la raison ou les vertus naturelles de l'homme,

d'une part, et d'autre part les vertus chrétiennes fondées sur la révélation ; et cela parce que le lien de notre pensée et de la nature se trouvait dans un terme commun, Dieu. Mais comment cette harmonie, déclarée nécessaire a priori, se réalisait-elle? ; le plus souvent on ne le voyait guère. En toute question comme lorsqu'il s'agissait de concilier la prescience divine avec la liberté humaine, le XVIIe siècle aurait répété volontiers avec Bossuet : « Tenez solidement les deux bouts de la chaîne, même si les anneaux intermédiaires vous échappent ». Et c'est pour cela qu'il admettait unanimement, avec Pascal, quoique en des termes différents, qu'il y a des ordres de réalités séparés, des domaines hiérarchisés et ordonnés, mais non réductibles entre eux, les uns où l'évidence propre de l'esprit géométrique doit dominer, les autres où c'est affaire de finesse ; les uns où la raison naturelle est souveraine, les autres où l'autorité et la tradition doivent avoir le dernier mot. Cette hétérogénéité, dont l'expérience de la vie semblait rendre la nécessité évidente, était à l'image de ce bel ordre hiérarchique, simple, majestueux et stable que Louis XIV avait établi dans la société de son temps, et l'on se persuadait aisément qu'une ordonnance si satisfaisante et parfaite, si favorable à la gloire du pays comme de la pensée

humaine, avait rencontré, par un bonheur providentiel l'harmonie définitive des institutions ou des idées. — Or, il devait suffire que les circonstances intellectuelles, politiques et sociales qui avaient assuré cet équilibre vinssent à changer pour qu'il commençât à apparaître contingent et précaire ; ce qui n'était, après tout, qu'un heureux compromis se laissa reconnaître peu à peu pour tel ; et les exigences contraires des deux principes d'où était née la civilisation classique, le rationalisme de source antique et le mysticisme chrétien, recommencèrent à tendre en des sens opposés, à faire surgir des problèmes et des conflits redoutables.

Le compromis était manifeste au moins en trois domaines. D'abord dans l'ordre des questions métaphysiques et religieuses. Le XVIIe siècle affirme l'accord de la raison et de la foi, même si les modalités lui en échappent ; la foi, selon l'enseignement de saint Thomas, dépasse la raison, mais ne doit pas, ne peut pas la contredire. Il n'en restait pas moins, pratiquement, entre les questions d'ordre rationnel et les questions de foi, séparation tranchée et dualité : c'est ce qu'on a appelé la doctrine des cloisons étanches. Sans doute le Christianisme lui-même est alors aussi raisonnable qu'il peut l'être sans se renier, chez un Bossuet par exemple ; il se défie du

mysticisme et laisse volontiers la raison souveraine en son domaine à côté de lui. Mais pourtant les frontières sont parfois bien difficiles à tracer, et l'on ne parvient pas toujours à fermer les yeux tout à fait à des oppositions, voire à des contradictions trop manifestes.

Compromis encore dans l'ordre proprement psychologique et moral, entre la raison et l'instinct, les passions et un idéal de devoir supérieur, ou encore entre le bonheur et la vertu. A vrai dire, le XVIIe siècle n'est pas rigoriste, au moins dans la moyenne de ses moralistes, et fait sa part à la nature, c'est-à-dire à la recherche du bonheur, voire du plaisir; mais il veut pourtant que celle-ci reste subordonnée à des vertus plus hautes et à l'idéal chrétien; et comment ne pas se demander, dès lors, si l'on peut satisfaire à l'une de ces exigences sans sacrifier l'autre?

Enfin, il en est de même dans l'ordre politique et social. Ici encore la raison n'avait pas abdiqué entièrement, ni la libre critique; mais d'autre part, l'ordre de choses établi, c'est-à-dire la monarchie avec toutes les institutions de l'ancien régime, réclamait un respect absolu. Et, entre l'une et l'autre c'est bien, une fois de plus, un simple compromis, plus instable que partout ailleurs. La théorie du droit divin et de l'absolu-

tisme a été formulée par Bossuet dans sa *Politique tirée de l'Écriture Sainte* avec une outrance qui nous déconcerte et nous paraît à peine supportable ; mais pourtant il ne faut pas oublier qu'aux honnêtes gens du XVIIe siècle le pouvoir royal apparaissait tout autre qu'une tyrannie, et ils se disaient sujets du roi sans se sentir le moins du monde diminués dans leur dignité de chrétiens ou d'hommes raisonnables. C'est que l'absolutisme royal, sans limite théorique, était contrebalancé en fait par des coutumes, des traditions, des convenances nulle part codifiées, et que personne ne songeait à revendiquer comme des droits, mais qui n'en étaient pas moins puissantes : en fait, la France de l'ancien régime eut un sentiment assez fort de la légalité. Le roi a lui-même alors ses devoirs, dont Dieu seul et sa conscience peuvent à vrai dire lui demander compte, mais qui n'en sont pas moins rigoureux, et nul n'ignore qu'ils l'obligent. En réalité, on exige beaucoup des rois, et non seulement Bossuet au nom de la religion, mais aussi la raison commune au nom de l'intérêt du royaume, du bon sens et de la justice, — la raison telle qu'elle est présente en tous ces honnêtes gens, qui n'ont jamais songé à s'asservir et à renoncer à la franchise de leur jugement.

Comment se peut-il, après cela, que, pendant tout le cours du siècle, la question religieuse, la question morale, la question politique et sociale aient pu demeurer soustraites à l'examen critique ? — Que l'on se rappelle la première règle de la morale provisoire de Descartes : « Obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance... » Elle exprime assez bien, peut-être, l'attitude de tout ce temps en matière de conduite : tout le XVIIe siècle s'en est tenu, lui aussi, sur toutes ces questions, à une morale provisoire, laquelle a suffi aussi longtemps qu'elle a répondu aux conditions d'équilibre et de stabilité du grand siècle. Mais les difficultés sont toutes prêtes à se manifester. Après avoir formulé cette première maxime, Descartes ajoutait presque aussitôt : « Et, encore qu'il y en eût peut-être d'aussi bien sensés parmi les Perses ou les Chinois que parmi nous, il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre ». N'y avait-il pas là déjà comme le germe d'une critique possible des institutions sociales et des règles pratiques ? Car enfin, s'il y en a d'aussi bien sensées chez les Chinois et chez les Perses que chez nous, la

tentation devait bien venir tôt ou tard d'examiner ces institutions des autres peuples et de les confronter aux nôtres. Dans une lettre à la princesse Elisabeth où il discute le *Prince* de Machiavel, Descartes semble sentir les difficultés de la théorie du droit divin et laisse transparaître un singulier embarras. Machiavel, dit-il, ne distingue pas assez entre les souverains légitimes et les tyrans qui usurpent le pouvoir par des moyens illégitimes. Mais encore, qui garantit que les premiers eux aussi n'emploieront pas des moyens injustes ? Descartes répond que « la justice entre souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers » ; il semble « qu'en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force ». Et il ajoute qu'« il faut supposer que les moyens dont un bon prince s'est servi pour s'établir ont été justes ; comme en effet je crois qu'ils le sont presque tous, lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels. Mais les plus justes actions deviennent injustes quand ceux qui les font les pensent telles (1) ». Ainsi Descartes sent bien qu'il ne peut adhérer aux maximes de Machiavel ; mais il ne trouve d'autre moyen d'y échapper que de s'en rapporter à la conscience

(1) Lettre de septembre 1646, *Ibid.*, t. IV, p. 487.

du souverain lui-même, et à l'inspiration de Dieu qui ne saurait lui manquer. Ce qui distingue le souverain légitime du tyran, c'est donc que le souverain fait ce qui lui paraît juste ; s'il croit accomplir la justice en agissant, il l'accomplit en effet ; et il n'agit injustement que s'il a conscience lui-même d'agir ainsi. Ne faut-il pas reconnaître que la réponse n'est guère satisfaisante, simplement parce que le philosophe s'est trouvé contraint d'examiner *in abstracto* un problème que son siècle évitait soigneusement de se poser ? Des distinctions si enchevêtrées et si incertaines ne résisteront pas longtemps aux critiques des contemporains de Voltaire.

*
* *

Sur le triple terrain que nous venons d'essayer de circonscrire, religieux, moral, et enfin politique et social, il y avait donc conflit possible. Or, ces conflits vont constituer toute l'histoire morale du XVIIIe siècle.

Déjà, à mesure qu'avançait le siècle précédent, on avait moins senti les bienfaits de l'ordre monarchique, et le poids du régime s'était fait plus lourd : guerres, luxe, Versailles, excès des courtisans, politique de conquête,

défaites militaires, hiver de 1709, misère, diminution de la population, — le tableau a été bien souvent tracé de la fin attristée de ce long règne glorieux, qui décline et s'éteint lentement avec son roi vieilli et toute la monarchie qui semble vieillir avec lui. C'est dès lors que les deux principes opposés, maintenus pour un temps en équilibre, vont tendre à se séparer de nouveau et agir en sens inverse l'un de l'autre.

A vrai dire, le retour au point de vue purerement chétien, avait été tenté un moment, dans le sens du rigorisme, de l'austérité ascétique et du mépris des biens temporels : ce fut le jansénisme. Mais il n'eut que des effets considérables à certains égards, mais pourtant bien limités, et qui ne marquent pas le courant véritable des esprits de ce temps. Le mouvement contraire, dans le sens naturaliste et tout antique, dans le sens de la raison purement naturelle, sans recours à la révélation et à la foi, a une tout autre importance. Examinons-en les indices à mesure que le siècle avance ; et d'abord dans le domaine exclusivement moral ou psychologique, qui pouvait paraître le moins inquiétant.

Dans la conception moyenne de ce que permet l'honnêteté, il est manifeste que la part accordée aux besoins, aux instincts, à la nature,

en regard des exigences de l'ascétisme chrétien, n'a pas cessé d'aller en augmentant d'année en année. Tout le long du XVIIe siècle il y eut des épicuriens et des libertins en qui s'est continué le pur esprit de la Renaissance ; leur règle de vie a été la recherche du bonheur, un bonheur sans excès grossiers sans doute, mais dont les plaisirs et les avantages sensibles constituent le fond même. Telle est, au vrai, la philosophie du théâtre de Molière ou des fables de La Fontaine : non qu'elle soit, si l'on veut, immorale, mais à coup sûr il n'y subsiste plus rien d'ascétique ni de mystique ; au fond, elle n'est plus chrétienne ; que l'on songe par exemple à *l'École des Femmes* ou à *l'École des Maris,* et l'on verra combien s'y accuse la tendance à considérer tous les instincts de l'homme comme normaux et légitimes. Il en résulte une conséquence assez remarquable. La conception classique de l'univers, affirmant la Providence, l'ordre excellent de l'ensemble réalisé par Dieu, avait été optimiste en matières métaphysiques et religieuses ; mais par contre, elle était nettement pessimiste au point de vue psychologique et moral : l'homme, depuis le péché originel, est incapable par lui-même de faire le bien ; il naît méchant, et, entaché du péché d'Adam, il vient au monde avec le germe de tous les vices ; la vie morale

tout entière consistait donc à se défier de soi, et à réprimer, au nom d'un idéal de piété, les tendances purement naturelles ; le pessimisme d'un La Rochefoucauld ne fait en somme que pousser logiquement à l'extrême cette conception psychologique. — Or, au fur et à mesure que les années passent, se marque une indulgence de plus en plus nette à l'égard des besoins et des instincts spontanés : c'est l'esprit de la Renaissance qui renaît. Et le raisonnement qui fonde cette indulgence est très simple : c'est Dieu qui nous a créés, et qui nous a donc inspiré nos besoins et nos instincts ; par conséquent, ils demanderont peut-être à être surveillés, modérés, mais ils ne sauraient être essentiellement mauvais. Voltaire sentira toute l'importance de ce renversement du point de vue traditionnel lorsqu'un peu plus tard, il s'attaquera à Pascal : « Il me paraît qu'en général l'esprit dans lequel M. Pascal écrivit ces *Pensées* était de montrer l'homme dans un jour odieux... J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime (1). »

Une autre idée, étroitement apparentée à la première, se dessine bientôt. Dans la seconde moitié du XVIIe siècle une longue querelle s'est

(1) *Remarques sur les Pensées* (1734).

débattue, que l'on est trop enclin à ne considérer que du point de vue littéraire, mais qui dépasse singulièrement ce domaine : c'est « la Querelle des Anciens et des Modernes ». Lorsque Perrault écrit le *Siècle de Louis le Grand* il entrevoit déjà avec quelque netteté l'idée du progrès. Le fond de la question, ce n'est pas de savoir si Corneille ou Racine valaient plus ou moins que Sophocle ou Euripide, mais c'est l'idée que les Anciens, parce qu'ils étaient les Anciens, c'est-à-dire moins savants, moins policés, devaient être inférieurs aux Modernes à tous égards, y compris la délicatesse des sentiments et des mœurs, y compris la valeur morale. Tandis que le Christianisme avait mis l'idéal derrière nous, et en tout cas au-dessus de la nature, la Renaissance et bientôt le XVIIIe siècle vont le mettre en quelque sorte devant l'homme, dans son avenir, dans le progrès qu'il va continuer indéfiniment de réaliser par ses forces propres. Entrevue par Perrault, la notion du progrès transparaîtra à chaque page du *Dictionnaire* de Bayle, deviendra une des idées essentielles du siècle chez Voltaire, chez les Encyclopédistes et jusqu'au fameux écrit de Condorcet. Or, c'est toute une morale nouvelle qu'elle enveloppe. La perfection n'est plus, dès lors, dans l'imitation de Jésus-Christ, modèle unique, surnaturel, hors

du temps : elle naîtra de la culture de l'esprit, de la raison, des sentiments, des sens même ; savoir davantage, ce sera agir mieux, et mieux organiser les conditions de l'action.

*
* *

Si nous nous tournons maintenant vers les problèmes d'ordre intellectuel, métaphysique et religieux, l'évolution est analogue. Le courant libertin, — esprit de libre pensée dans les questions de foi, mais que l'on soupçonne toujours de ne secouer le joug des dogmes que pour libérer les passions et justifier le libertinage, — le courant libertin a sans doute existé tout le long du XVIIe siècle, avec les Saint-Evremond ou les Bayle : ceux-ci pourtant vivaient à l'étranger, en Angleterre, en Hollande. Peu à peu la réaction contre la conception chrétienne de la vie s'étale au grand jour, en France même ; la guerre est déclarée à l'Église et à la religion ; par la satire, la controverse, le théâtre, le conte, par des centaines de pamphlets, Voltaire et les Encyclopédistes commencent d'ébranler la foi chrétienne, et vont s'efforcer sans répit « d'écraser l'infâme ».

Où est la source de cette lutte ? C'est que décidément raison et foi se contredisent. Bossuet

disait : « Tenez les deux bouts de la chaine », Descartes déclarait accepter les croyances établies. Au contraire, les hommes du XVIIIe siècle veulent appliquer la méthode cartésienne, qui consiste à ne se rendre qu'à l'évidence, au domaine même que Descartes soustrayait à cet examen ; et ainsi, s'ils arrivent à des conclusions opposées aux siennes, ce n'est pourtant qu'en restant avec intransigeance fidèles à son esprit. On peut dire que la critique religieuse du XVIIIe siècle, — superficielle d'ailleurs à bien des égards, — a consisté à rechercher des idées claires et distinctes, à appliquer le bon sens, en matière de foi ou de pratique. Or, si la foi est, pour ainsi dire par définition, supra-rationnelle, il est trop clair qu'elle ne pourra se justifier par l'évidence. Voltaire s'attache obstinément à faire éclater aux yeux tout ce qu'il y a de déraisonnable, voire d'absurde, dans la plupart des dogmes ou des préceptes chrétiens, que l'on ne peut dès lors admettre que par ignorance ou mauvaise foi. Dès ses premiers écrits il taxe les prêtres d'imposture :

> Les prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense :
> Notre crédulité fait toute leur science,

dit-il dans *Œdipe,* sa première tragédie ; lorsque plus tard il écrit son *Mahomet,* il lui donne

ce sous-titre : « *l'imposteur* », et chacun de comprendre qu'il ne voyait pas l'imposture seulement aux origines de l'islamisme. Les vers en apparence innocents de *Zaïre :*

J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux,
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux,

suggéraient aux spectateurs français, par une réflexion très simple, le sentiment de ce qu'avaient de relatif et comme de fortuit leurs croyances religieuses. Le sujet de la *Henriade* est de même choisi à dessein : c'est le spectacle des horreurs de la guerre religieuse qu'elle nous offre, et elle n'est qu'un long plaidoyer en faveur de la tolérance :

Le fanatique aveugle et le chrétien sincère
Ont porté trop souvent le même caractère :
Ils ont même courage, ils ont mêmes désirs ;
Le crime a ses héros, l'erreur a ses martyrs.
Du vrai zèle et du faux, vains juges que nous sommes !

Ajoutons une idée encore, qui ne tardera pas à se faire jour. A propos du tremblement de terre de Lisbonne, Voltaire va écrire un poème destiné à mettre en lumière tout ce qu'il y a d'absurde, et de scandaleux pour la conscience, dans la distribution des biens et des maux ici-bas, et il reviendra sur le même thème philoso-

phique dans son roman de *Candide*. Or, c'est là un renversement complet des conceptions du XVIIe siècle. Celui-ci avait été, disions-nous, optimiste en matière de philosophie générale ou de métaphysique, et pessimiste en matière de morale et de psychologie. Le XVIIIe siècle tend à prendre la position toute contraire : ce qui est naturel ne pouvant être que bon, les besoins naturels paraîtront donc légitimes : par conséquent, optimisme psychologique et moral ; mais, d'autre part, l'ordre du monde est obscur et injuste, le mal sous toutes ses formes est incompréhensible et accuse la création même, — d'où pessimisme théologique et métaphysique. Non sans doute que telle soit la doctrine universelle en ce temps, mais la tendance est marquée chez nombre de penseurs, et l'on voit comment elle se rattache à l'incrédulité croissante.

Mais la réaction contre le XVIIe siècle va plus loin : il y a réaction contre le principe même de sa philosophie, qui avait cru pouvoir atteindre la vérité absolue, pour qui la raison humaine communiait avec la Raison divine, et qui était comme enivrée de certitude géométrique. Le XVIIIe siècle secoue à cet égard l'influence de Descartes ; il se met à l'école des philosophes empiriques anglais, dont Voltaire a commencé

à populariser les noms. On oppose Locke à Descartes, l'expérience à la raison ; on commence à mépriser toute métaphysique. « J'étais déjà fort avancé dans l'étude de cette science, dit un des personnages de Candide, quand je m'aperçus que je n'y comprenais rien ». « Avant Locke, avait-on pu lire déjà dans les *Lettres anglaises,* de graves philosophes avaient décidé positivement ce que c'est que l'âme de l'homme ; mais puisqu'ils n'en savaient rien du tout, il est bien juste qu'ils aient tous été d'avis différents.» — Peu à peu on en vient à l'empirisme pur et au sensualisme, qui est la philosophie propre du XVIIIe siècle, et à la statue de Condillac : celui-ci se fera fort d'expliquer comment, à mesure que la statue aura des sensations, se formeront en elle toutes les idées. Si notre raison n'est ainsi qu'une somme de sensations, contrecoups des actions extérieures sur nous, comment pourrait-elle arriver à des connaissances métaphysiques ? On s'achemine de plus en plus par là à la négation pure et simple de tout ce qui n'est pas sensible, de tout ce qui n'est pas corporel ; on tend de plus en plus au matérialisme et au mécanisme ; on croit qu'on peut rendre compte de tout l'univers, et de tout l'homme, par le jeu des forces physiques : La Mettrie va écrire *l'Homme-machine.* — D'autres incli-

neront plutôt, il est vrai, vers une espèce de panthéisme dynamique, comme Diderot : pour Diderot il n'y a pas de Dieu distinct du monde, et le monde manifeste une sorte de force intérieure, de foyer vivant ; mais ce dynamisme lui-même est souvent mal distingué d'un matérialisme. En tout cas, l'expérience apparaît désormais comme la seule source de vérité ; le goût des sciences de la nature remplace le respect des mathématiques pures ; c'est l'heure où Buffon écrit son *Histoire Naturelle,* c'est l'heure de Réaumur et bientôt de Laplace. Par cet ensemble d'idées se définit ce qu'on a appelé la « philosophie des lumières ».

*
* *

De cette conception nouvelle de la nature et de la raison devait dériver enfin une manière nouvelle aussi d'envisager le problème politique.

Ici encore le XVIIIe siècle introduit l'esprit de critique cartésien. A chaque pas il veut confronter nos institutions avec celles des pays voisins, de l'Angleterre en particulier, patrie des institutions libres : le voyage de Voltaire et ses *Lettre anglaises* marquent à cet égard une date importante. Déjà, sous une forme narquoise, il y critiquait la noblesse, le clergé, les

privilèges ; on y lisait de petites phrases toutes simples et qui n'avaient par l'air d'y toucher, comme celle-ci : « Un homme, parce qu'il est noble ou parce qu'il est prêtre, n'est point ici exempt de payer certaines taxes. Chacun donne, non selon sa qualité, ce qui est absurde, mais selon son revenu ». Une remarque de ce genre, si tranquillement sensée, suffisait à faire toucher du doigt l'injustice des privilèges. — Voltaire, personnellement, est resté royaliste il est vrai : mais l'institution royale est souvent éclaboussée par ses épigrammes, qui vont loin : « Ce qu'on reproche le plus en France aux Anglais, écrit-il, c'est le supplice de Charles Ier, qui fut traité par ses vainqueurs comme il les eût traités s'il eût été heureux. Après tout, regardez d'un côté Charles Ier vaincu en bataille rangée, prisonnier, jugé, condamné dans Westminster et décapité, et de l'autre, l'empereur Henri VII empoisonné par son chapelain en communiant, Henri III assassiné par un moine..., trente assassinats médités contre Henri IV, plusieurs exécutés, et le dernier privant enfin la France de ce grand roi. Pesez ces attentats et jugez (1) ». N'y avait-il pas là une manière de

(1) Lettre VIII.

parler du régicide juridique singulièrement propre à ébranler la religion traditionnelle à l'égard des rois ?

Les inégalités sociales de toute espèce commencent à leur tour à être critiquées, et l'on voit poindre un sentiment étranger au grand siècle, au moins à son apogée : c'est l'idée qu'un homme qui « n'est pas né » peut avoir une valeur supérieure à celle d'un grand seigneur. Sans doute, les hommes du XVIIe siècle avaient la pleine conscience de leur valeur intellectuelle ou morale, et un Corneille ou un Racine se considéraient sans doute comme bien supérieurs à tels autres qui n'avaient pas de génie : mais la comparaison restait restreinte aux choses de l'esprit; ils n'avaient pas l'idée d'établir des comparaisons globales entre individus de classes sociales différentes ; qu'on pût établir une équivalence entre un Racine en tant qu'auteur de tragédies admirables, et tel seigneur de haute lignée, voilà qui ne se présentait pas aux esprits : c'étaient valeurs d'un autre ordre. Au contraire, au XVIIIe siècle, il y a tendance à confronter ces ordres de valeurs différentes, la science, le génie littéraire, l'esprit, et les rangs sociaux. Rien de plus significatif à cet égard et en quelque sorte de symbolique, que les incidents de la vie de Voltaire, et les coups de

bâton du prince de Rohan, que Voltaire ne pardonna jamais. Dans les *Lettres anglaises* il écrit : « Il n'y a pas longtemps que l'on agitait dans une compagnie célèbre cette question usée et frivole, quel était le plus grand homme, de César, d'Alexandre, de Tamerlan, de Cromwell, etc. Quelqu'un répondit que c'était sans contredit Isaac Newton. Cet homme avait raison... Puis donc que vous exigez que je vous parle des hommes célèbres de l'Angleterre, je commencerai par les Bacon, les Locke, les Newton. Les généraux et les ministres viendront à leur tour... » Il y avait bien de la désinvolture dans cette manière très simple de mettre les choses et les gens à leur place. On pressent déjà de loin le fameux monologue de Figaro, où un simple barbier, plein d'esprit et de ressources, entrera en conflit avec ceux « qui se sont donné la peine de naître », pleinement conscient désormais de sa supériorité sur eux...

*
* *

Tout le XVIIIe siècle s'explique en somme par l'application de l'esprit d'examen aux questions que le XVIIe avait cru pouvoir lui soustraire. Ce qui, à l'âge précédent, avait été un équilibre

plutôt qu'une conciliation, a fini par apparaître comme une contradiction. On en est venu à mettre en doute la vérité de la foi en métaphysique, l'idéal chrétien en morale, et en politique la valeur des institutions dont on avait vécu jusque-là. Il reste à voir comment ces changements des idées se sont traduits dans les sentiments et dans les attitudes concrètes, il reste à voir ce qu'est devenu « l'honnête homme » au XVIIIe siècle.

III. — Le XVIIIe siècle et « l'homme vertueux et sensible »

La raison au XVIIIe siècle, et sans que ce temps ait cessé de se réclamer d'elle, est devenue, de dogmatique et de métaphysique, empirique et expérimentale ; elle est devenue indulgente à l'homme, à ses besoins et à ses instincts naturels, et confiante en son progrès ; elle est devenue un instrument de critique et de lutte vis-à-vis des institutions traditionnelles, soit qu'elle les attaque de front, soit que le plus souvent elle use contre elles de l'arme proprement sociale, le ridicule. Ces caractères, on peut dire qu'ils sont communs à tous ceux qui représentent ce temps, mais ils se précisent et s'accusent à mesure que le siècle avance ; ils se répandent dans toute la société policée, chez les nobles, qui mettent leur point d'honneur à adopter les idées les plus hardies, celles même qui ruinent le plus sûrement leur prestige ; dans la bourgeoisie intel-

ligente et riche ; et dans ce monde d'hommes de lettres, de journalistes et de pamphlétaires, dont l'importance ne cesse plus de s'accroître. — Pourtant, à partir de la seconde moitié du siècle, quelques traits différents viennent s'ajouter à ceux-là, et dans une certaine mesure les contredire. Lorsque l'on essaye de tracer l'esquisse d'une grande époque, on risque toujours de la simplifier arbitrairement ; il y eut, à coup sûr, en ce temps, bien des courants et des contre-courants qui se sont mêlés, enchevêtrés, combattus et fondus. L'un, en particulier, eut une influence considérable, qui, tout en collaborant à bien des égards à l'œuvre des Montesquieu, des Voltaire ou des Diderot, l'a contrariée aussi, et achève de donner à l'époque sa physionomie : c'est l'influence de J.-J. Rousseau que je veux dire.

*
* *

On a souvent considéré Rousseau et Voltaire comme étant au même titre les ancêtres de la Révolution française, et on les a volontiers confondus dans la même réprobation ou la même admiration. En réalité, leur inspiration profonde est fort différente, peut-être même opposée. Une idée nous a paru jusqu'ici dominer

toute l'étude de l'idéal moral dans la période classique : celle d'une conciliation ou d'une combinaison entre l'esprit chrétien et l'esprit de l'antiquité ; mais, au XVIIIe siècle, ce dernier semblait l'emporter décidément. Or, Rousseau marque à bien des égards une réaction dans le sens opposé : non certes vers le catholicisme dogmatique, mais vers une sorte de christianisme pourtant, et une religiosité vague et sentimentale. Tandis que Montesquieu, Voltaire ou les Encyclopédistes sont des esprits épris de la science et de la civilisation modernes, qui se soucient surtout des intérêts positifs et des progrès terrestres de l'homme, qui se désintéressent facilement des problèmes métaphysiques, et pour qui l'idée de Dieu tient de moins en moins de place dans la vie morale, Rousseau au contraire est avant tout préoccupé de moralité et de religion ; c'est de lui, on le sait assez, que dérivera le grand mouvement romantique, lequel, au XIXe siècle, n'aboutira pas seulement à une rénovation littéraire, mais sera lié à une rénovation mystique et religieuse. Ce qui caractérise avant tout une telle philosophie, c'est l'idée de la primauté du sentiment sur les notions claires et distinctes. Loin, en effet, de se réclamer de la raison, comme tous ses contemporains, Rousseau, plus ou moins expressément,

oppose le sentiment à la raison ; il s'indigne contre ces philosophes infatués d'eux-mêmes qui veulent tout comprendre et tout expliquer ; la vie morale n'est plus pour lui l'effort d'une volonté qui veut suivre les indications de l'intelligence, mais l'obéissance à une sorte d'inspiration, de révélation intime, à la conscience, « instinct divin ». Cette intuition spontanée et naïve risque d'être déviée et obscurcie par les considérations tout abstraites de l'esprit, ou par les institutions sociales et les préjugés mondains ; tout ce qui faisait l'éclat de la Cour et de la Ville, au XVIIIe siècle comme au XVIIe, Rousseau le juge d'un œil à la fois hostile et un peu envieux, — on sait sa vie d'aventures et ses humbles origines, — mais en homme en qui survit aussi quelque chose du rigorisme calviniste de Genève, sa patrie.

De là, dès ses premiers écrits, la condamnation agressive des œuvres de la civilisation, telle qu'il la voyait s'étaler autour de lui, avec son luxe, son faste, le relâchement des mœurs, les inégalités et les injustices sociales, toutes les tares de ce XVIIIe siècle brillant, séduisant et corrompu. Mettre ainsi en doute les bienfaits de la civilisation et se demander si l'esprit, loin de nous guider vers le mieux, ne pervertit pas les intuitions primitives du cœur, c'était en même

temps imaginer un état où l'homme aurait obéi à celles-ci sans réflexion ni hésitation ; où il n'aurait ni raisonné ni philosophé, n'étant pas encore l'homme des cours et l'homme des villes ; alors, dans la simplicité d'une vie primitive, guidé par ses instincts, il serait resté en pleine harmonie avec son milieu naturel, et aurait rencontré, sans les chercher, la moralité et le bonheur : tel eût été l'état de nature, qu'on puisse ou non le concevoir comme ayant existé historiquement. D'où il résulte que, dans cet état de nature, c'est-à-dire lorsqu'il suit les inspirations de son cœur, l'homme est bon : ainsi, pour des raisons qui sont bien à lui, Rousseau s'accorde pourtant sur ce point avec la tendance de tout son siècle : il dit, comme « les philosophes », que l'homme ne saurait être méchant naturellement, il le voit parfait et innocent lorsqu'il sort des mains de son créateur et avant que la société et la pensée ne l'aient dépravé. — Aussi, grâce à ces influences convergentes, la bonté naturelle de l'homme va venir au premier plan des idées du XVIIIe siècle, et tous les sentiments qui la traduisent spontanément, la sympathie, la bienveillance, la pitié, l'amitié, l'amour, tout ce qui porte l'homme vers ses semblables, sera mis au premier rang dans l'échelle des vertus. Tandis que la vertu était

avant tout, au XVIIe siècle, la domination de la raison sur toute espèce de passions, Rousseau et son temps vont tendre à appeler vertueux l'homme qui déborde de tendresse à l'égard des autres hommes et rêve de leur bonheur, — disposition qui s'accorde d'ailleurs avec la critique constante des institutions sociales et des injustices qu'elles entraînent : plus on s'irrite contre toutes les iniquités, plus on s'apitoie sur ceux qui en sont victimes, plus on est porté à croire qu'il suffit d'écouter son cœur pour bien agir.

Cet ensemble de sentiments et d'idées s'achève chez Rousseau par la conception d'une religion naturelle. Si les instincts primitifs sont bons, c'est que la nature et l'homme sont providentiellement faits l'un pour l'autre, et qu'une finalité divine préside à nos destinées avant la perversion sociale. Cette religion naturelle est, à partir de Rousseau, une religion sans dogmes, mais inspirée du sentiment chrétien, et en réaction très nette contre le matérialisme dominant chez les Encyclopédistes ; elle se résume en un très petit nombre d'articles : existence de Dieu, spiritualité et immortalité de l'âme, qui assurent le triomphe, dans une autre vie, du bien et du juste : et tel est l'essentiel de la *Profession de foi du vicaire savoyard.* —

Voltaire, si l'on veut, ne disait pas autre chose, mais combien l'accent était différent chez lui ! Ses préoccupations, même en matière religieuse, restaient toutes sociales et utilitaires :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer !

aimait-il à répéter ; et encore : il faut croire en Dieu, « ma femme en sera plus fidèle et mon valet moins fripon » ; c'est-à-dire qu'il voyait dans la religion un ensemble d'idées favorables à l'ordre public, bonnes pour le peuple ; tout mysticisme était décidément absent de son œuvre. Le ton, et la conviction, et la profondeur du sentiment sont tout autres chez Rousseau.

Après cela, la doctrine de ce dernier est complexe, et les condamnations qu'il porte contre la vie sociale n'empêchent pas qu'il ait écrit le *Contrat social :* par là sa doctrine a paru à plus d'un déconcertante et contradictoire. Mais sa pensée peut sans doute être reconstituée ainsi : l'homme eût été heureux dans l'état de nature primitif, guidé par ses instincts, s'il avait su s'y maintenir ; mais il ne l'a pas pu, il a cédé à la séduction de la pensée, il a créé la société, la civilisation : il a fait ainsi surgir en lui-même des besoins nouveaux. Il est désormais trop tard pour revenir en arrière ; il serait chimérique de vouloir restaurer l'état de nature,

ou de croire que l'homme renoncera jamais aux avantages, apparents ou réels, de la vie sociale. Tout ce que l'on peut faire, c'est donc de se rendre compte des causes du désordre présent, des inégalités, des injustices de nos sociétés, et d'essayer, par la réflexion et la raison, de créer un état, qui sera bien encore politique, et par conséquent artificiel, mais organisé raisonnablement, si bien que chaque chose et chacun y soient mis à leur vraie place, et qu'on y retrouve ainsi une sorte d'équivalent de cet ordre et de cette justice que la nature réalise spontanément. C'est donc à la raison et à la société de réparer les désordres qu'elles ont elles-mêmes créés. De là l'*Émile,* qui est un effort pour imaginer, au sein de la société même, une manière artificielle de recréer pour l'homme des conditions analogues à celles où la simple nature ferait son éducation ; et de là le *Contrat social,* où de même il s'agit de restaurer dans les institutions humaines, à force de raison politique, une finalité et une harmonie analogues à celles d'un état naturel. Telle paraît être au moins l'économie générale de la pensée de Rousseau.

Quoi qu'il en soit, par son action les revendications du XVIIIe siècle prennent un accent nouveau. Avec Voltaire ou les Encyclopédistes

il avait été surtout positif, critique et persifleur : il devient éloquent, sentimental, soulevé par de vagues aspirations romantiques. Et cela n'empêche pas qu'entre Rousseau et ses ennemis les philosophes l'accord subsiste, d'abord, lorsqu'il s'agit de critiquer les institutions politiques existantes : Voltaire les jugeant déraisonnables, et Rousseau anti-naturelles ; et, ensuite, à propos de l'idée capitale de la bonté naturelle de l'homme et de ses instincts : les philosophes l'affirmant par réaction anti-chrétienne et horreur de l'ascétisme, Rousseau, par confiance dans les inspirations du cœur, qui sont dictées par la nature ou par Dieu même. — Dès lors, nous avons tous les traits qui constituent l'idéal concret du XVIIIe siècle, le portrait de l'*homme vertueux et sensible* qu'on peut mettre en regard de *l'honnête homme* du siècle précédent.

*
* *

Tout d'abord, s'il est « vertueux », c'est tout autrement qu'au XVIIe siècle. Non qu'il aime moins la vertu et s'en targue moins : mais il ne se croit nullement obligé pour cela de vivre en ascète ; en pleine réaction contre l'austérité chrétienne, c'est le génie de la Renaissance,

l'esprit naturaliste d'un Rabelais qui revit en lui. Il est sans vergogne épicurien, il aime le plaisir, le luxe, toute l'aimable facilité de la vie sociale, et Rousseau sera d'abord seul à s'en indigner; Voltaire en a tracé dans son *Mondain* le portrait vivant et spirituel :

Regrettera qui veut le bon vieux temps :
Moi, je rends grâce à la nature sage
Qui, pour mon bien, m'a fait naître en cet âge...
J'aime le luxe, et même la mollesse,
Tous les plaisirs, les arts de toute espèce,
La propreté, le goût, les ornements :
Tout honnête homme a de tels sentiments.
Il est bien doux pour mon cœur très immonde
De voir ici l'abondance à la ronde,
Mère des arts et des heureux travaux,
Nous apporter de sa source féconde
Et des besoins et des plaisirs nouveaux...
O le bon temps que ce siècle de fer!
Le superflu, chose très nécessaire,
A réuni l'un et l'autre hémisphère...

C'est, plus de vingt ans d'avance, et avec une parfaite netteté, la contre-partie des paradoxes de Rousseau contre la vie de société; mais il n'en est que plus curieux de voir les courants sociaux opposés converger parfois, et comment, en partant des principes les plus différents, on peut se rencontrer pratiquement dans la même œuvre : Rousseau a beau réprouver le luxe et la mollesse et prétendre ramener ses con-

temporains à une conception morale de simplicité et d'austérité : parce qu'il ne la conçoit que comme obéissance aux inspirations de la nature, il travaille à ébranler les règles traditionnelles de contrainte et de restriction, autant que ses adversaires amis du plaisir, et sa confiance dans la moralité instinctive de l'homme non moins que leur épicuréisme, tend à libérer l'individu, ses sentiments et ses passions.

Mais, en même temps que libre de mœurs, l'homme de ce temps est libre d'esprit. C'est une vertu alors que de porter une hardiesse frondeuse dans la critique de toutes les institutions de la vie politique ou religieuse qu'on avait jusque-là soustraites à l'examen ; de moins en moins la docilité et le respect sont en honneur : on estime le courage intellectuel au moins autant, peut-être plus, que le courage militaire. Voir les choses et les gens tels qu'ils sont, sans s'en laisser accroire, ridiculiser les dogmes ou les coutumes dans ce qu'ils ont d'illogique ou d'injuste ; se faire de la raillerie une arme qui suffise à tout, et qui donne à l'homme de lettres, d'humble origine, fils de ses œuvres, le moyen d'égaler et d'humilier à leur tour les plus grands seigneurs : voilà le mérite qui est estimé au-dessus de tous les autres ; et l'esprit fera oublier bien des tares, et

suffira à réhabiliter, et dans la littérature et dans la vie, des aventuriers avérés. Aussi bien, si l'homme est né bon et si les institutions seules sont mauvaises, il suffirait que l'on sût faire de bonnes lois et une constitution sage pour que fût assuré le bonheur universel : et c'est donc un devoir que de railler impitoyablement... Cet esprit du XVIIIe siècle est d'ailleurs, chez les uns, brillant et léger, chez d'autres, sarcastique et déjà amer, annonçant les révoltes prochaines ; la gradation est sensible d'un Voltaire à un Piron, puis à un Beaumarchais et à un Chamfort, et, chez les derniers venus, surtout lorsque la passion de Rousseau a fait son œuvre, l'indignation va se mêler à la gaîté dans des proportions diverses, et l'on en arrive à Figaro, qui rit encore de tout, mais « de peur d'être obligé d'en pleurer », et d'un rire plein de menaces...

Si l'honnête homme est, au XVIIIe siècle, un homme d'esprit, et voit là, autant qu'une qualité intellectuelle, une marque de courage et presque une vertu, il prise aussi haut la raison et la science, et sa confiance est entière dans les lumières de l'entendement. Il s'occupe de science : Voltaire fait des expériences de physique ; grands seigneurs ou riches financiers pensionnent à l'envi les savants. La croyance

en l'efficacité du savoir humain pour réformer la société accompagne le triomphe croissant de l'idée du progrès. Tandis que le XVIIe siècle à son apogée, ébloui par la gloire du Grand Roi, aurait cru volontiers que ses institutions étaient définitives et immuables, et n'avait ni l'idée ni le besoin du changement, — on croit désormais qu'il s'agit de réaliser peu à peu un ordre à venir enfin raisonnable et juste. Bien qu'il soit indifférent à la métaphysique et se montre anti-chrétien ou irréligieux, l'homme éclairé garde même au fond du cœur, et Rousseau va la réveiller, une religiosité vague, un vague déisme ; et il croit fermement aux causes finales ; il a confiance que la nature est faite pour nous, et qu'il doit y avoir un moyen de l'ordonner favorablement à notre bonheur : certains disciples de Rousseau iront jusqu'à l'absurde dans cette voie. Aussi bien, la croyance aux causes finales est peut-être inséparable de l'idée du progrès nécessaire : pour être sûr de la perfectibilité indéfinie de l'humanité, ne faut-il pas compter que les choses pourront se prêter à notre action, et cela n'implique-t-il pas logiquement une sorte de providentialisme ?

Mais la vertu par excellence, c'est désormais la sensibilité. Le XVIIe siècle avait estimé avant tout la maîtrise de soi, l'énergie morale, la

volonté raisonnable : le XVIIIe, surtout depuis Rousseau, a mis au-dessus de tout la bonté naturelle. L'homme « vertueux et sensible » est toujours prêt à mettre la main sur son cœur et à protester de la pureté de ses intentions ; il sent en lui-même des trésors de tendresse qui l'inclinent à verser des larmes sur les maux d'autrui, mais aussi sur les siens propres, et lui donnent moins de respect de soi que de vague aspiration à favoriser autrui ; il est « altruiste », si l'on peut employer un mot qui n'est pas de ce temps, mais qui sera créé pour exprimer des tendances qui se forment alors ; ou encore, il est « bienfaisant » : mot nouveau formé par l'abbé de Saint-Pierre, dont Voltaire salue l'entrée dans la langue :

Certain législateur dont la plume féconde
Fit tant de vains projets pour le bien de ce monde
Et qui depuis trente ans écrit pour les ingrats,
Vient de créer un mot qui manque à Vaugelas :
Ce mot est bienfaisance ; il me plaît ; il rassemble,
Si le cœur en est cru, bien des vertus ensemble (1)...

Ou, si l'on préfère encore, l'homme de bien est « philanthrope », et, comme le marquis de Mirabeau, « l'ami des hommes ». — Lorsque Rousseau, dans le livre singulier qu'il a intitulé

(1) 4e Discours sur l'*Homme*.

Rousseau juge de Jean-Jacques, se peint tel qu'il s'apparaît à lui-même, avec une sincérité pleine de complaisance, il écrit : « Les affections auxquelles il a le plus de pente se distinguent même par des signes physiques. Pour peu qu'il soit ému, ses yeux se mouillent à l'instant. Cependant jamais la seule douleur ne lui fit verser une larme ; mais tout sentiment tendre et doux, ou grand et noble, dont la vérité passe à son cœur, lui en arrache infailliblement. Il ne saurait pleurer que d'attendrissement ou d'admiration ; la tendresse et la générosité sont les deux cordes sensibles par lesquelles on peut vraiment l'affecter. Il peut voir ses malheurs d'un œil sec, mais il pleure en pensant à son innocence et au prix qu'avait mérité son cœur. » Texte curieux, parmi cent autres, qui évoque à la fois les tableaux de Greuze et les drames larmoyants de Diderot ou de La Chaussée ; où il y a de la sensibilité réelle et de la sensiblerie ; où la noblesse des aspirations est si satisfaite de soi qu'elle ouvre la porte aux indulgences les plus équivoques à l'égard de soi-même ; où les sentiments tendres, l'amour de l'humanité et la spontanéité de la passion, de plus en plus tiennent lieu de fermeté morale et de discipline intérieure ; où l'homme sensible se découvre tout proche de l'aventurier, et où l'on

entrevoit enfin de secrètes et inquiétantes affinités entre Saint-Preux et des Grieux...

Mais, dans cette sensibilité qui chez quelques-uns deviendra presque morbide, se rencontre vraiment aussi, il ne faut pas l'oublier, une source de générosité et d'enthousiasme, un désir sincère du bien public, une haine agissante de l'injustice, qui ont animé, non seulement le vibrant Rousseau, mais même Voltaire, le plus sec des hommes, aux jours où il se montrait capable de dévouement et de courage pour défendre les Calas ou le chevalier de La Barre, en attendant que s'en inspire l'héroïsme révolutionnaire. La valeur de la vie, le respect dû à toute personne humaine, le sentiment de nos devoirs envers tous nos semblables, et de l'intérêt général qui doit dominer tous les égoïsmes individuels, voilà encore des idées, et des vertus, de ce temps. Et elles s'étendent au delà même des frontières de chaque pays : les droits de l'homme sont les droits de l'espèce humaine tout entière; la violence et la conquête sont condamnées à peu près par tous; malgré les guerres du XVIIIe siècle, ou plutôt par ces guerres mêmes, œuvres toutes diplomatiques d'où le sentiment national est absent, des tendances pacifistes se dégagent; c'est au XVIIIe siècle que l'abbé de Saint-Pierre conçoit « l'utopie » de la paix per-

pétuelle, que Rousseau la reprend, et que Voltaire condamne la barbarie des effusions de sang, en attendant que Kant résume à cet égard toutes les tendances du siècle dans son fameux traité. L'homme éclairé et sensible penche au cosmopolitisme. — Ainsi achève de se définir la conception que l'on peut appeler humanitaire de la morale et de la politique.

*
* *

Nous avons essayé de montrer comment le passage s'est effectué de l'idéal moral du XVIIe siècle à celui du XVIIIe. Mais il ne faudrait pas en exagérer l'écart. Si différents qu'ils puissent paraître, « l'homme vertueux et sensible » se rattache, par des transitions imperceptibles et sans solution de continuité, à « l'honnête homme » de l'âge précédent : il n'est, au vrai, que cet honnête homme même, mais déchristianisé et embourgeoisé, et cela, de par l'inévitable application de la raison au domaine, réservé d'abord, de la vie politique et religieuse.

Au fond, en effet, la conception morale primitive reste la même : on se réclame encore de la raison et on attend tout d'elle ; d'un bout à l'autre, l'âge classique est l'âge rationaliste par excellence. Seulement, au XVIIIe siècle on ne

remonte plus jusqu'aux fondements métaphysiques ou religieux de cette confiance ; on prend la pensée telle qu'elle apparaît, sans se demander, comme un Descartes ou un Spinoza, si elle a besoin de s'appuyer sur autre chose qu'elle-même et quelle est son essence dernière. Bien plus, on suit les tendances nouvelles vers l'empirisme et le sensualisme, et l'on ne se demande pas si elles n'ébranlent pas la valeur absolue attribuée à la raison : ce sera l'œuvre de Hume et de Kant de montrer ces conséquences dernières. Logique ou non, puisque la confiance rationaliste subsiste intacte, on continue de croire que nous possédons la capacité de discerner absolument le vrai du faux dans les questions de science, et le bien du mal dans les questions de pratique ; on use avec la même assurance que dans l'âge précédent du raisonnement, de la déduction, on se fie également à l'évidence et au bon sens. L'homme du XVIIIe siècle est, tout autant que celui du XVIIe, un raisonneur ; autant que jamais il aime à discuter, à argumenter ; il croit que montrer qu'une institution est illogique suffit pour la condamner, et que c'est la justifier suffisamment que d'établir qu'elle est raisonnable.

De là cet autre caractère, commun aux deux siècles, aussi bien en morale qu'en matière de

spéculation pure : le goût des notions d'ordre général y resté entier, et celui des maximes claires et universelles. Il y a une Vérité qui, même en morale et en politique, est indépendante des temps et des lieux; la notion de la relativité, d'une vérité qui dépendrait de tel état social donné, est encore absente à peu près de tous les esprits. Plus encore qu'au XVIIe siècle même, on parle, au temps de Voltaire, de l'homme en soi, d'institutions bonnes en soi, d'un contrat social qui doit fonder en justice une société quelle qu'elle soit. On a pu dire que le culte des idées claires et distinctes, c'est ce temps qui l'a poussé aussi loin que possible, et que le siècle cartésien par excellence, plus que le XVIIe même, c'est le XVIIIe (M. Lanson).

Malgré Rousseau, les deux époques ont encore en commun le goût de la vie sociale. L'idéal moral n'a de sens que pour un homme qui doit vivre au milieu de ses semblables, et les vertus sociales y viennent au premier rang. Seulement, au XVIIe siècle la vertu sociale par excellence avait été surtout l'honneur, la vertu du gentilhomme; au XVIIIe siècle, c'est plutôt la bonté, vertu plus bourgeoise : mais, dans les deux cas, il s'agit de régler les relations de l'homme avec ses semblables.

Enfin, dans les deux siècles, nous retrouvons

le même goût de la mesure et du bon ton, la même répugnance pour les attitudes violentes ou outrées, la même peur du ridicule ; la modération apparaît toujours comme inséparable de la raison et de la vertu. Mais, il faut le reconnaître, cette modération est désormais moins sûre d'elle-même, plus exposée aux entraînements des passions ; et elle devient décidément aussi un peu plate et terre à terre, trop exclusivement soucieuse des ménagements et des avantages d'ordre matériel, par l'éclipse de ce qui restait à l'âge précédent de l'idéalisme chrétien et du sentiment de l'infini, — jusqu'au moment où Rousseau, et aussi la passion révolutionnaire, viendront, à la fin du siècle, lui rendre la flamme de l'enthousiasme et les aspirations idéales. Jusque là, la pensée du XVIIIe siècle a toutes sortes de précieuses qualités : elle est claire, alerte, ingénieuse, spirituelle, elle est même généreuse ; mais elle est prosaïque, un peu courte et étroite ; il lui manque des échappées vers l'infini, le sentiment du mystère et du problème de la destinée essentielle, la conscience de la valeur incomparable de la vertu, — tout ce que Rousseau et le romantisme rétabliront dans le courant de notre vie morale française.

*
* *

Si nous nous rappelons maintenant le point de départ de ces études, nous pouvons mesurer en finissant ce qu'a de vivant encore le problème moral qu'avaient rencontré le XVIIe et le XVIIIe siècle. L'antiquité avait conçu un certain type de la vie morale fondée sur la raison et sur la nature, et ce type de vie morale avait reparu à la Renaissance. Le christianisme, d'autre part, et le Moyen âge en avaient représenté un autre opposé, aspirant non plus à la sagesse, mais à la sainteté et à la pureté, par la lutte contre soi-même, par le renoncement à nos instincts et à nos goûts, par l'abstinence et la mortification. Le XVIIe siècle nous est apparu comme ayant établi, entre ces deux idéals contraires, un juste équilibre, qui, pour une ou deux générations, a paru suffisament raisonnable, ordonné et stable; au XVIIIe l'équilibre a été rompu, la conception de l'âge précédent a paru caduque, et l'esprit de l'antiquité et de la Renaissance a prévalu de nouveau. Mais Rousseau marque pourtant une réaction dans le sens mystique et religieux : il a semblé mettre quelque chose au-dessus de la raison, au-dessus des vues claires et nettes de l'esprit, et nous nous apercevons avec lui que la lutte déjà si vieille entre l'esprit rationaliste

et l'esprit chrétien, la lutte séculaire n'a pas cessé. Au XIXe siècle, elle va renaître : elle prendra d'abord la forme du conflit entre l'esprit romantique et l'esprit classique, où l'on a le tort souvent de ne voir qu'un épisode de l'histoire littéraire, mais qui est chose bien autrement importante, et qui se poursuit de nos jours encore. L'opposition du romantisme au classicisme, c'est, sous des noms divers, l'exaltation de l'instinct, du sentiment pur, des intuitions du cœur, qui s'oppose à la confiance en la raison, en la science, en la nature. Peut-être, quoiqu'on ne s'en doute pas ou qu'on ne veuille pas l'avouer, sommes-nous à l'heure présente dans une période nouvelle de renaissance du romantisme ; des philosophies comme celle de M. Bergson renouvellent les idées romantiques, qui se rattachaient à Rousseau, et par lui au christianisme et au Moyen âge mystique.

Ainsi donc, des courants continus ont traversé tous les temps modernes et présidé à toute notre évolution morale. L'esprit classique est vivant encore, en nous et autour de nous : il est vivant dans nos sciences, dans nos tentatives de réorganisation sociale ; il est vivant dans tout effort de moralité fondé sur des vues claires et définies du devoir, dans toute notre attitude moderne de dignité personnelle et de liberté

spirituelle. Mais l'esprit chrétien ne l'est pas moins, dans ces scrupules de conscience, dans ce désir de perfection qui nous sont devenus comme instinctifs, et dans tout ce qu'il y a d'inquiet et d'inassouvi dans l'âme moderne. Seulement, tout cela s'est compliqué et enchevêtré étrangement, et le romantique parfois parle aujourd'hui la langue du rationaliste, et le rationaliste prend la défense du romantisme : les influences que l'on subit, les inspirations que l'on suit sont nombreuses et croisées, et se donnent à l'ordinaire pour tout autres qu'elles ne sont. Malgré tout, le problème moral tel qu'il s'était présenté au XVIIe et au XVIIIe siècle est encore tout proche de nous, non moins que son idéal de vie morale, et d'honnêteté et de dignité humaines, dont les origines s'enfoncent si loin dans le passé. Pour la première fois, au sortir du trouble et de la confusion de la Renaissance, c'est au grand siècle que les termes s'en sont trouvés précisés : inspirer à l'homme moderne une ferme volonté morale, tout en sauvant la profonde inspiration chrétienne; et, inversement, faire leur part à toutes les légitimes exigences du cœur, sans renoncer pourtant à la haute tradition antique, sans fermer les yeux à la grande lumière de la raison. Le même problème se pose à nous encore. Il s'agit toujours d'assurer à la raison la direc-

tion de notre vie morale, sans étouffer les intuitions du sentiment ou de la sensibilité. Il s'agit toujours de trouver dans nos aspirations vers le bien ou le juste une force impulsive, qui reste cependant susceptible de se justifier devant la raison, de se soumettre aux règles que seule la pensée claire peut donner. Ainsi nous cherchons aujourd'hui comme au XVIIe siècle une conciliation entre les deux tendances, mais nous la cherchons plus péniblement, instruits que nous sommes par tout ce que nous avons entrepris depuis lors, enrichis et alourdis par toute cette longue expérience de science, d'action, de chefs-d'œuvre littéraires, de réflexions philosophiques, de tentatives politiques tumultueuses et sanglantes, de révolutions et de restaurations. Mais si, aujourd'hui comme alors, le problème est toujours d'accorder ces exigences en apparence contraires, on n'y parviendra sans doute que par un approfondissement de la notion même de *raison*. Nous sommes en état, peut-être, aujourd'hui, de comprendre cette raison comme autre chose qu'une faculté sèche et logique, capable seulement de calculer, de classifier et d'édifier le chef-d'œuvre de la science positive. La raison est cela, certes, mais elle est autre chose encore ; elle n'est pas seulement la faculté de constater ce qui est, elle est

la faculté de concevoir le possible, le meilleur, ce qui peut être, et par conséquent doit être ; elle enveloppe le pressentiment du bien et du beau en même temps que les conditions du vrai ; elle est, au grand sens du mot, religieuse en son fond. Peut-être pourra-t-elle engendrer, pour l'humanité de demain, une conception du devoir qui concilie en elle toute la clarté de la raison et toutes les séductions ou les enthousiasmes du cœur. Ce serait avoir redonné la vie, et d'une manière un peu moins provisoire peut-être, à l'idéal classique d'équilibre, d'ordre et d'harmonie.

D. PARODI.

LE CITOYEN MODERNE

I. — Le Citoyen moderne

En quoi le type moral du citoyen se distingue-t-il des autres? Quelle attitude devant la vie commande ce précepte : « Conduis-toi en citoyen? » Quelles ressemblances et quelles différences entre cette attitude et celle du sage antique, du saint du Moyen âge, de l'honnête homme des siècles classiques?

L'idéal du saint est sans doute celui qui paraît le plus éloigné de celui du citoyen. Car le royaume des saints n'est pas de ce monde. « Ils dominent de la tête le siècle qu'ils traversent sans s'y arrêter », remarquait F. Pécaut (1) : même bienfaisants, même généreux, ce n'est pas à la cité qu'ils donnent leur cœur.

L'honnête homme, qui se pique d'avoir des clartés de tout, songe à orner son âme plus qu'à

(1) *Pages choisies* p. 285.

seconder un effort concerté de concitoyens. Et sans doute, quand il cultive son jardin, il se réjouit des fleurs qu'il fera admirer dans les salons ; mais le salon n'est pas la cité.

Elle tient plus de place dans les conseils du sage. Aristote rappelle que l'homme est par excellence l'animal-citoyen. Platon légifère pour la République. Marc-Aurèle ne veut pas que nous oubliions la solidarité qui fait de nous comme les membres d'un organisme social.

Et pourtant, tout compte fait, c'est bien à la sagesse individuelle que la philosophie antique nous prépare surtout (1). Se bien connaître pour se bien gouverner et faire régner en soi l'harmonie ; subordonner les vertus pratiques elles-mêmes à la vertu théorétique ; par l'usage intérieur de la raison arriver à une sérénité que rien ne peut troubler, pas même la ruine de la République, c'est l'idéal du sage antique. Ce ne peut être celui du citoyen. Ne pas se détacher du tout social, c'est sa première loi.

Durkheim disait : « La morale commence là où commence l'attachement à un groupe ». Confrontée avec certains types de moralité, la formule a semblé paradoxale. On pourra démontrer certes que ceux-là mêmes qui perdent de

---

(1) V. PARODI. *Le Problème moral*, p. 172.

vue le groupe travaillent pour lui, et plus qu'ils ne croient se plient à ses exigences profondes : le sage le plus détaché par l'ataraxie, l'honnête homme le plus tenté par le dilettantisme, le saint même emporté par la folie de la croix, restent peut-être, sans qu'ils sans doutent, des serviteurs de la collectivité.

Mais pour le citoyen cela ne fait pas question. Il ne saurait être content de lui, il ne jouit pas de la paix intérieure si la collectivité est malade, où il entend faire vivre l'idéal.

Seulement ce n'est pas à n'importe quelle collectivité qu'il s'intéresse et se dévoue ainsi. Ce n'est pas à n'importe quelle barque qu'il confie son idéal moral. Le premier groupe venu ne constitue pas une cité. La cité est, parmi les sociétés humaines, une espèce très particulière et comme privilégiée : privilégiée parce qu'on n'y veut pas tolérer le privilège. Il y a cité là où le groupement lui-même apparaît comme la propriété commune, et l'œuvre, et l'outil des individus qui le composent. Il y a cité lorsque les associés construisent la loi qu'ils s'imposent, et participent à la souveraineté. « Un citoyen, disait Charles Renouvier dans son *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1), est un

(1) Page 10 de l'édition de 1848.

homme qui vit dans une République et qui y prend sa part de souveraineté ». Le citoyen fait antithèse au sujet. L'idéal est qu'il soit à la fois son sujet et son maître, en possédant le pouvoir de modifier les lois auxquelles il doit obéir.

Que les nations modernes qui ont adopté cet idéal se soient inspirées de souvenirs antiques, cela est hors de doute. Chez nous en particulier on sait comment la culture classique a nourri la flamme démocratique. Nos ancêtres se sont retournés vers la cité antique pour l'admirer comme un modèle, au moins dans l'une de ses phases : au moment où, synthèse de familles, elle constituait un pouvoir supérieur aux familles et accessible aux plébéiens, — au moment où elle s'épanouissait en démocratie. Et l'influence des exemples légués par les démocraties antiques est venue compléter ou corriger celle des théories des sages. Plus encore que l'*Ethique à Nicomaque* on a lu et relu ces *Vies des hommes illustres* de Plutarque que Jaurès cite encore dans la préface de son Histoire de la Convention. Les grands citoyens, serviteurs d'une chose publique qui était leur chose, sont devenus des exemplaires de moralité pour les adversaires de l'ancien régime. La France moderne a voulu se reconstituer sur le type de la cité antique.

Mais les différences des temps ne pouvaient manquer de se faire sentir. Et d'abord celles qui tiennent à la différence des proportions. Une cité se distingue d'une nation par le volume. Et cela n'est pas de peu de conséquence. Aucune cité dans le monde antique n'a réussi à constituer une nation. Les cités grecques sont restées divisées. La cité romaine, en étendant sa puissance aux limites du monde connu, a fondé un Empire. Elle a pu subordonner à sa loi des millions de sujets. Elle n'a pas fait participer à la confection d'une même loi des millions de citoyens.

Ériger des millions d'hommes en souverains, c'est ce paradoxe qu'a essayé de réaliser la nation moderne. Collection de villes éparses, séparées par des campagnes où un peuple de paysans essaime, elle a voulu pourtant que ses membres fussent leurs maîtres comme les citoyens antiques avaient pu l'être sur l'agora ou le forum. La diversité des conditions devait naturellement rendre impossible l'application des mêmes méthodes. Un agora ou un forum est au peuple moderne ce qu'un dé est à un fleuve. Un peuple moderne ne peut s'assembler pour légiférer par lui-même. Il ne peut que déléguer ses pouvoirs. Les législateurs ne seront jamais plus que des représentants. Dans ce qu'on peut

appeler la nation-cité, le gouvernement représentatif est une nécessité de fait.

Pareil changement de proportions devait logiquement entraîner des changements dans les âmes. N'ayant pas la même étendue, la souveraineté n'aura pas la même valeur dans la nation que dans la cité : l'idéal de la liberté à l'antique ne coïncidera pas sur tous les points avec l'idéal de la liberté à la moderne.

L'auteur qui a peut-être le mieux marqué cette différence c'est le restaurateur du libéralisme en France — celui-là même dont les étudiants en 1830, à l'appel de Blanqui, traînaient le char funèbre — c'est Benjamin Constant. Dans une conférence prononcée à l'Athénée, il y a cent ans, il étudie méthodiquement *la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Il fait remarquer qu'au total, dans le privé, le citoyen antique ne jouit guère de libertés à nos yeux essentielles. « Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle ni sous le rapport des opinions ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion ». La vraie liberté antique, c'est une « liberté collective » qui consiste dans l'incessant exercice de la souveraineté, dans la gestion directe des affaires publiques, ou tout au moins dans le perpétuel contrôle auquel sont soumis les magistrats.

Ceci compense cela. L'extension de la puissance politique contrebalance la réduction de l'indépendance personnelle.

Compensation qu'il est interdit d'escompter dans la nation moderne : par la raison que l'exercice de la souveraineté n'y peut plus être incessant, ni la gestion des affaires publiques directe, ni même le contrôle des magistrats perpétuel. Par la force des choses la souveraineté du citoyen moderne se réduit, semble-t-il, à un geste très humble : déposer tous les quatre ans un carré de papier dans une urne. Aussi le citoyen moderne se consolera-t-il difficilement d'une loi pesante en se rappelant qu'il peut indirectement participer, par délégués interposés, à la confection de la loi. Il demandera que celle-ci lui laisse le plus possible de libertés effectives : il voudra aller et venir, commercer à sa guise, disposer de sa propriété, exprimer toute sa pensée. L'indépendance personnelle est la première réquisition du citoyen à une nation-cité qui, en raison de sa grandeur même, est incapable de lui accorder la toute-puissance politique.

Il convient d'ajouter que la nation moderne n'est pas seulement plus volumineuse que la cité antique : elle est autrement construite. Un soubassement lui manque : l'esclavage. Si le citoyen

antique pouvait donner tout son temps sur le forum aux affaires publiques, c'est que l'esclave produisait dans l'ombre. Dans les temps modernes les hommes libres ont assumé la charge de produire. Et la production immensément accrue absorbe la majeure partie de leurs forces. Elle ne leur ôte pas seulement la possibilité de gouverner eux-mêmes; elle leur ôte l'envie de tout remettre au gouvernement. Une industrie qui n'est plus domestique, un commerce qui devient chaque jour plus international ne multiplient pas seulement les valeurs économiques : ils changent les mœurs et les idées. On accorde moins d'importance, on fait moins de crédit à l'action de l'État. La requête de l'industrie à l'État, disait Bastiat, est celle de Diogène à Alexandre : « Ote-toi de mon soleil ». Benjamin Constant tend vers la même conclusion lorsqu'il remarque : « Le commerce inspire aux hommes un vif amour pour l'indépendance individuelle ».

Aux influences exercées par la vie économique sur la conception moderne de la liberté, il conviendrait d'ailleurs d'en ajouter une série d'autres : et d'abord celles qui tiennent aux rapports particuliers qui se sont établis chez nous entre la politique et la religion. La religion moderne ne se présente plus, en règle

générale, comme religion nationale. La cité n'est plus l'Église. Le Christ est venu pour tous les hommes. L'Église prosélytique que gouvernent les successeurs de Pierre déborde les cadres des nations. Mais elle ne cesse pas de vouloir agir sur les gouvernements. Pendant longtemps, elle s'efforce de fermer les portes de la nation à quiconque n'est pas de sa foi. Pour forcer ces portes, il a fallu des luttes longues et sanglantes. On a convenu enfin que le droit de cité ne serait pas attaché au billet de confession. On a décrété que juifs, protestants, libres-penseurs pourraient vivre sur pied d'égalité avec les catholiques. C'est ce décret — comme Quinet l'a admirablement montré — qui fonde à la fois chez nous l'école laïque et la nation-cité. D'où il suit que pour celle-ci la liberté de conscience possède une valeur particulière : sur cette pierre se bâtit la grande cité qui n'est plus une Église. Et c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que tels théoriciens de la démocratie mettent au-dessus de tout la liberté de croire ce que l'on veut et de dire ce que l'on croit. « On présente en général, écrivait Henry Michel, la liberté de conscience comme l'une des libertés — non la moins précieuse — mais enfin comme l'une des libertés que comporte l'organisation des États politiquement libres. Point de libertés politiques com-

plètes, dit-on, sans la liberté de conscience. Nous renversons les termes du rapport. La liberté de conscience ne nous apparaît pas comme une sorte de conséquence ou de complément de la liberté politique, mais comme sa raison d'être ».

Au total, et pour toutes sortes de raisons convergentes, le souci de l'indépendance personnelle est ce qui distingue le mieux le citoyen moderne du citoyen antique. Le libéralisme apparaît comme la condition de vie de la nation-cité.

*
* *

Mais encore quel libéralisme ? Il conviendrait de le préciser. Allons-nous arriver à la doctrine toute négative qu'on a souvent qualifiée de libérale ? Multiplier les bornes sacrées, dresser des barrières, prendre des précautions contre l'État, soit en matière politique, soit, et plus encore, en matière économique, est-ce le commencement et la fin et la sagesse pour une démocratie ?

La défiance à l'égard de l'État est sagesse élémentaire quand celui-ci est aux mains d'un pouvoir arbitraire, sur lequel le peuple n'a aucun contrôle. Mais lorsque l'État est devenu la chose

de tous, lorsque, à travers les intermédiaires inévitables, la volonté de la nation fait sentir sa puissance jusque dans les conseils du pouvoir, l'hostilité systématique est une sorte d'anachronisme. L'espoir de modifier la loi doit nous réconcilier avec l'État. Il n'est plus l'ennemi né, puisqu'il n'est plus le maître autocrate. L'État démocratique n'est plus un État maître ; c'est un État serviteur. Louis Blanc exploite cette antithèse. Il s'appuie sur elle pour appeler, dans l'*Organisation du travail*, l'État au secours du peuple. Aux libéraux que la perspective des interventions du gouvernement effraie il répond : « Ne pas le prendre comme instrument, c'est le rencontrer comme obstacle ». Et encore : « La faiblesse sociale du peuple lui fait un devoir d'user de sa force politique ».

Ainsi Louis Blanc donne au citoyen moderne un tout autre conseil, il lui suggère une tout autre attitude que Benjamin Constant. A la thèse libérale, une thèse socialiste vient s'opposer.

Suffira-t-il, pour réfuter celle-ci, de faire observer qu'elle semble être un retour à l'esprit de la cité antique, qui accorde tous les droits à l'État ? Mais Louis Blanc lui aussi pouvait alléguer des faits nouveaux, caractéristiques de l'époque moderne, pour justifier sa thèse. Ces faits ce sont tout simplement les contre-coups

du progrès de la grande industrie, dont Benjamin Constant n'avait pu apercevoir que les débuts. La grande industrie à créé une « nouvelle classe d'hommes » dont beaucoup, si on ne les défend pas contre ses exigences, seront condamnés à une vie indigne de l'homme. Entre 1815 et 1848, depuis les *Nouveaux principes d'économie politique* de Sismondi jusqu'à *l'Organisation du travail,* l'économie sociale a commenté cette découverte, qu'elle oppose au libéralisme optimiste de l'économie politique. Et ainsi naît l'idée de remédier par la force politique aux excès de l'inégalité économique. Vainement Tocqueville, héritier de Constant, note-t-il en 48 qu'une République démocratique et sociale, c'est une contradiction. On lui répond par une autre « contradiction » plus intolérable encore au sentiment populaire : « Il est contradictoire que le peuple soit à la fois misérable et souverain ». Il est inévitable qu'il soit tenté, en mettant la main sur ce que Jules Guesde appellera plus tard l'usine aux lois, de se servir des lois pour réformer l'usine.

La protestation de l'individualisme s'élèvera-t-elle contre cette prétention ? Fera-t-on observer que cette conquête de la nation-cité est menacée par l'Étatisme ? et que le citoyen moderne risque de se trouver gêné, par l'immixtion du gouvernement, dans l'exercice des droits personnels

que la nation lui avait reconnus ? Mais la nation a proclamé ces droits pour tout le monde ; et le problème est précisément de savoir si en fait, l'exercice de ces droits est garanti à tout le monde. La cité moderne ne connaît plus d'esclaves en titre. Mais son organisation économique n'implique-t-elle pas l'asservissement de fait d'un grand nombre ? Par l'absence de propriété, la liberté d'aller et de venir, de commercer à sa guise, de croire ce que l'on veut et de dire ce que l'on croit, se trouvera singulièrement limitée. C'est pourquoi l'on a pu dire que le socialisme diffère de l'individualisme, moins sur la fin que sur les moyens. « Le socialisme c'est l'individualisme, osait dire Jaurès, mais logique et complet ». Henry Michel accordait de son côté que l'*individualisme-fin* devrait nous amener à ne pas nous fier, en tout et pour tout, à l'*individualisme-moyen*. Il n'est pas sûr que le « laisser-faire laisser-passer », dans un monde où les propriétés sont inégalement distribuées, assure à tous le maximum voulu d'indépendance.

Il est donc difficile de poser, à l'intervention de l'État démocratique en matière économique, des bornes *a priori :* on ne peut guère décider à coups de principe, si telle intervention est ou non légitime. Ce qu'il est permis de retenir, en se plaçant à un point de vue tout pratique, c'est

qu'un État, même démocratique, ne peut guère se mêler de régler la vie économique qu'à grand renfort de bureaucratie. Et les expériences ne semblent pas autoriser à conclure que ce mode de gestion soit le plus économique pour la nation. Il aurait en tout cas l'inconvénient grave de tout centraliser, de tout mécaniser, de réduire à presque rien pour tout le monde le champ des initiatives et des responsabilités. Et c'est pourquoi sans doute beaucoup de citoyens, même persuadés que notre organisation économique exige de grands redressements de comptes, répugnent à l'extension des pouvoirs et des attributions de l'État, même démocratique.

*
* *

Une perspective demeure ouverte. A ceux qui, avertis par les faits eux-mêmes, ne veulent ni s'en remettre à l'Étatisme ni s'en tenir à l'individualisme, il reste de se grouper pour constituer divers centres d'organisations autonomes. Plus puissants que l'individu, moins pesants que l'État, ces groupes intermédiaires sont autant d'instruments indispensables à la cité moderne. Étant données la grandeur de ses dimensions, la diversité des intérêts qu'elle met en présence,

la complexité des questions posées par la vie multiforme dont elle est le théâtre, elle ne peut se passer de ces forces auxiliaires de coordination. Où elles manquent, la liberté rêvée pour tous est en fait, sur nombre de points, menacée. Et c'est pourquoi le devoir primordial du citoyen moderne est peut-être d'être un bon associé, un coopérateur toujours prêt à donner ce qui lui reste de force et de temps, une fois sa profession remplie, aux groupements d'intérêt public. On a beaucoup discuté, ces temps derniers, la question de savoir si les instituteurs devraient ou non rester secrétaires de mairie. Ils rendent dans ces postes de confiance d'indéniables services à la population. Mais ne risquent-ils pas, demande-t-on, d'y perdre quelque peu de leur indépendance politique? Ce qu'il y a de sûr c'est que, secrétaires de mairie ou non, il y a bien d'autres secrétariats qui les attendent, et auxquels ils se déroberont difficilement. Dans nos campagnes surtout, eux que leur métier désigne pour les conférences, les rapports et les comptes, ils sont spécialement utiles au fonctionnement des associations qui se créent pour remplir tant d'offices sociaux qu'on ne saurait sans danger confier au seul État.

Un État hypertrophié, disait en substance Durkheim encore, et en face de lui une pous-

sière d'individus, c'est une structure anormale. S'il est vrai qu'il a fallu, à un moment de notre histoire, disloquer castes et corporations d'ancien régime qui étaient autant d'obstacles à l'avènement d'un individualisme nécessaire, aujourd'hui, dans l'intérêt même des individus, il importe qu'ils usent de leur liberté pour se regrouper selon leurs affinités. Hors de cette voie point de salut pour la cité moderne : car point d'autres moyens de concilier besoin d'organisation et besoin d'autonomie.

Au surplus, n'est-ce pas dans cette voie que la plupart des socialistes eux-mêmes prétendent aujourd'hui s'engager ? On leur a reproché de vouloir tout confier à l'État. Ils s'en défendent. M. Vandervelde, reprenant et transposant le titre de la fameuse brochure de Spencer, prétend dresser « le Socialisme contre l'État ». Ceux qui persistent à réclamer à l'heure qu'il est des nationalisations ne manquent pas d'ajouter qu'ils n'entendent nullement par là accroître les attributions d'une bureaucratie centralisée ; tout au contraire ils pensent la décharger, et nous en décharger du coup. Leur effort s'inspirerait donc moins d'un esprit étatiste que d'un esprit fédéraliste. Le fédéralisme ainsi entendu, non pas seulement ni surtout comme un retour à la province d'un certain nombre de

pouvoirs administratifs, mais comme un effort pour faire défendre les grands intérêts sociaux par autant de groupements spéciaux, répondrait, assure-t-on, à l'une des tendances logiques de la cité moderne.

Que la multiplication de ces groupements ne doive pas aller sans des remaniements du droit, ni sans une réorganisation de l'État lui-même, on s'en doute. Les plus actifs et les plus ardents de ces groupements seront naturellement ceux qui, nés de la vie ouvrière, tendent à obtenir une nouvelle répartition à la fois de la propriété et de l'autorité. Le syndicalisme, pour faire œuvre non seulement négative mais positive, pour assurer la participation des travailleurs non seulement à la gestion d'une usine, mais à la direction de l'industrie, réclame des pouvoirs chaque jour plus étendus. Prétendrait-il les prendre de vive force? Ce serait vouloir alors imposer sa loi à la nation. Or, la loi de la cité moderne est par définition modifiable, mais par définition aussi les seules modifications qu'elle doit supporter sont celles qui sont consenties par la majorité, exprimant librement son opinion dans les formes légales. L'Assemblée issue du suffrage universel peut utilement être informée, guidée, secondée par les groupements d'intérêts et de compétences, mais précisément parce

qu'elle peut avoir à les départager, elle ne saurait se laisser déposséder par aucun d'eux.

Nous en sommes là. C'est peut-être le plus grand problème qu'aient rencontré jusqu'ici les nations-cités des temps modernes : comment faire pour utiliser les forces propres et les lumières spéciales des divers syndicats sans répudier pour autant des conquêtes de la démocratie qui demeurent précieuses ?

Nul ne sait aujourd'hui comment se réaliseront ici les conciliations nécessaires, ni jusqu'à quelle profondeur les forces syndicalistes, attelées aux revendications sociales, transformeront les formes juridico-politiques de la démocratie. Notons en attendant les quelques vérités élémentaires, qui, au milieu même du trouble des esprits, peuvent et doivent rester claires pour des éducateurs.

*
* *

Et d'abord, quelle que soit pour la cité moderne la spéciale gravité de la question sociale, il serait illégitime de se laisser hypnotiser et comme absorber par elle. Les associations qui se forment pour émanciper les travailleurs en obtenant une nouvelle répartition de la propriété sont, disions-nous, parmi les plus actives;

et telle est l'acuité du problème posé par elles quand elles montrent le peuple « à la fois misérable et souverain », qu'on est volontiers porté à se dire : « Quand ce problème sera résolu, tout ira de soi ; le mal disparaîtra, les blessures se fermeront, la justice règnera d'elle-même entre les hommes. Inversement, tant que ce problème ne sera pas résolu, inutile de porter l'effort sur d'autres points, inutile de proposer remèdes ou pansements : l'injustice économique empoisonne irrémédiablement tout le corps social ».

Rien de plus dangereux pour l'action morale qu'une pareille thèse. Une sorte de quiétisme fataliste vient s'y combiner au messianisme révolutionnaire. Elle tiendrait à inhiber des efforts qui, quelles que doivent être les transformations du régime économique, ont toutes chances de rester nécessaires.

« Oh ! qui me soulagera de la dure inégalité ! » s'écriait Michelet dans son cabinet de travail. Qui peut oublier ce cri ? Et qui peut contester que l'inégalité ne traîne après elle un cortège non seulement de douleurs, mais de vices ? Il serait vain toutefois de croire qu'en la chassant du monde on chassera le mal. Il y a des douleurs qui ne tiennent pas à l'injuste répartition des richesses. Ce n'est pas elle non plus qui est responsable de tous les vices. « Il y aura tou-

jours des pauvres parmi vous ? » Non sans doute. Nous refusons de souscrire à cette parole de désespoir. Mais retenons qu'il y aura toujours en nous de l'égoïsme, de la lâcheté, de la paresse. Il serait imprudent, par suite, de dépenser notre force tout entière en assauts contre les piliers du monde économique actuel : d'autres problèmes réclament eux aussi, dès à présent, l'attention de l'éducateur.

Il sera sans doute nécessaire demain encore, il est en tout cas nécessaire dès aujourd'hui, de défendre — abstraction faite de l'organisation économique — toutes sortes de « valeurs » toujours menacées : santé de la race, goût de la propreté sous toutes ses formes, souci de la beauté, maintien de la culture intellectuelle, autant de capitaux sur lesquels vit la civilisation et qui ne s'entretiennent que par un travail chaque jour renouvelé. De pareils biens méritent eux aussi qu'on se ligue pour les sauvegarder. C'est dire non seulement la multiplicité mais la variété des formes que l'association doit revêtir dans la cité moderne.

Au surplus, quelles que puissent être la puissance et le prix des associations, et si bien coordonnées entre elles qu'on les suppose, il importe qu'elles ne nous fassent jamais oublier l'essentiel, l'homme lui-même, qui reste à la fois

la plus haute fin et le plus précieux instrument de la vie dans la cité-nation.

C'est l'audacieuse originalité des sociétés démocratiques de prendre l'homme pour fin. Elles ne disent pas seulement : « que le règne du peuple arrive ». Elles veulent que le règne du peuple ait pour résultat de rendre possible, chez le plus grand nombre, l'épanouissement des facultés humaines. « Faire prédominer l'humanité sur l'animalité », comme le demandait Auguste Comte, c'est un ample programme. Il suppose le progrès non seulement de l'instruction, mais de la réflexion, non seulement de l'intelligence, mais du sentiment. Et c'est une œuvre qui ne s'accomplit pas par le seul perfectionnement des institutions : il y faut le concours d'une éducation attentive à profiter de tous les enseignements pour former des personnes, c'est-à-dire des êtres qui gardent le goût et la capacité de continuer à s'élever.

De pareils êtres ne se révèlent-il pas, par surcroît, les meilleurs serviteurs que puisse rêver la cité moderne ? Dans les associations de toutes sortes dont son progrès suppose la multiplication, ne constate-t-on pas que les meilleurs ouvriers sont encore les hommes à principes, ceux qui s'imposent une règle de vie ferme, ceux qui gardent dans leur for intérieur le culte d'un

idéal dont la présence les réchauffe et les régénère chaque jour?

Suivrait-on les conséquences de cette remarque : on s'apercevrait qu'il serait dangereux de limiter pour la cité moderne le champ des valeurs morales dont elle peut se nourrir. Le citoyen, dans la cité-nation, a des devoirs comme des droits spéciaux. Et il importe particulièrement qu'il soit prêt à défendre ou à assurer, par l'effort des groupements auxquels il participe, l'égale liberté des personnes humaines.

Mais d'abord il importe qu'il soit lui-même une personne. Et pour cette œuvre de formation intérieure qui est à recommencer chaque jour, il ne serait par inutile de se souvenir, le cas échéant, des préceptes et des exemples du sage, de l'honnête homme, ou même du saint. Tout ce qui contribue à l'affermissement de la raison, à l'enrichissement de l'esprit, à l'endurcissement de la volonté, contribue aussi au progrès de la cité moderne.

II. — Entre citoyens et producteurs

Producteurs contre *Citoyens ?* L'antithèse paraît décidément à la mode. On la retrouve sous des formes variées, en nombre d'articles, de discours ou de livres. Dans celui qu'il consacre à ce sujet : *Le Syndicalisme et la C. G. T.* (1), M. Léon Jouhaux ne manque pas d'opposer la conception syndicaliste de la « technicité » à celle de ce qu'il appelle l'*homo politicus :* « conception abstraite et considérée en dehors de toutes les réalités (1) ».

Le thème est devenu familier aux revues pédagogiques d'avant-garde. A une culture de citoyen, idéologique et même verbaliste, assure-t-on, on veut substituer une culture de producteur, plus pratique et comme plus pragmatique : c'est de l'action, et spécialement de l'action professionnelle, qu'on fera naître toute la philoso-

(1) P. 9. Voir l'article de M. Maxime Leroy sur le même sujet : « Citoyen ou Producteur ? » dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro de septembre-octobre 1919.

phie nécessaire à la vie. Et ce programme est l'un de ceux qui, entre vingt autres, reconduisent à Proudhon, lequel mettait au-dessus de tout, comme l'on sait, « l'Alphabet industriel ».

Est-ce donc à la philosophie des Producteurs que doit aboutir la « doctrine des Droits de l'Homme »? On le croirait, à lire le mémoire de M. F. Buisson sur *l'évolution de la démocratie* (1). On y voit qu'il n'est plus permis à une république de résoudre le problème social « en exaltant le citoyen et en écrasant le travailleur », qu'il faudra sans doute ajouter à la « représentation quantitative », qui ne tient compte que du nombre des électeurs, une « représentation qualitative » qui tient compte de la valeur des groupements qui se sont spontanément constitués et « qui ont acquis, par leur compétence même, le droit d'éclairer l'opinion publique ».

Sur toutes ces réflexions l'exemple russe plane. L'exemple russe? Le mystère russe plutôt. Tout le monde reconnaît aujourd'hui qu'on est bien mal renseigné sur ce qui se passe là-bas; on n'est pas près de pouvoir mesurer les conséquences variées de la politique de Lénine et de Trotsky. Mais les grandes lignes du plan, au

(1) Présenté au Congrès de Strasbourg, publié dans les *Cahiers des droits de l'homme*, 5 mars 1920, p. 19, 21.

dire de quelques-uns, sont suffisamment claires : on a voulu avant tout installer en Russie, coûte que coûte, la souveraineté des Producteurs (1). C'en est assez pour stimuler tous ceux que fatiguent l'idéologie démocratique et l'apologie du citoyen.

*
* *

« Idéologie » ? Scrutons d'abord ce reproche. Les apologistes du Producteur feraient-ils donc chorus avec les avocats du roi pour prétendre que seule une ivresse d'abstractions a pu conduire la France à l'apologie du citoyen ? Rien de plus contestable. Les hommes de la Révolution ont pu, certes, utiliser ce que Mirabeau appelait les « avances d'idées » préparées par la philosophie. Est-ce à dire que des entités déifiées, Nature ou Raison, aient comme absorbé leurs âmes? Ils étaient fort sensibles à l'équilibre des forces réelles, et ne manquaient pas, pour justifier les transformations politiques qu'ils réclamaient, de montrer où se trouvait la puissance économique. La discussion commencée par le

(1) *Cahiers des droits de l'homme,* 5 mai 1920. Articles de MM. MAURANGES et SÉAILLES sur *Soviétisme et Démocratie.*

XVIIIe siècle sur la valeur respective des classes supposait une comparaison portant sur leur capacité productive. Qu'est-ce que le système des Physiocrates sinon une apologie à base écomique des classes agricoles? En raison de leur collaboration avec la terre celles-ci seulement, au dire de Quesnay et de ses disciples, produisent plus de richesses réelles qu'elles n'en consomment. Comparées à elles toutes les autres classes, ouvriers y compris, sont « stériles ». Les avocats du Tiers État ne s'en sont pas tenus à cette thèse. Mais ils ont retenu le problème posé. Si le Tiers à leurs yeux constitue une « nation complète » c'est qu'il a la charge et l'honneur de tous les travaux particuliers et fonctions publiques vraiment utiles. « Rien ne peut aller sans lui, tout irait infiniment mieux sans les autres (1) ». C'est l'ordre des producteurs qu'on oppose ici — le mot n'y est pas, mais bien l'idée — aux ordres privilégiés. C'est sur l'utilité du producteur que l'on fonde la dignité du citoyen. Une trentaine d'années après, quand la révolution industrielle aura commencé à faire sentir ses effets en France aussi, la question ne se posera plus dans les

(1) SIEYÈS. *Qu'est-ce que le Tiers État?* Ed. Champion, p. 30.

mêmes termes. Les Saint-Simoniens revendiquent le titre de Producteurs pour les Industriels. « Tout pour l'industrie, tout par elle », c'est la devise que leur a léguée leur prophète. Opposant déjà l'administration des choses au gouvernement des personnes, ils comptent que la politique sera régénérée, et d'abord que la part de la politique proprement dite sera heureusement diminuée par l'intervention de ceux qui organisent l'exploitation du globe, apportant dans la vie publique des méthodes et des mœurs nouvelles. C'est d'ailleurs aux « capacités » organisatrices qu'ils songent, plus qu'aux « opérateurs », aux ouvriers eux-mêmes ; ou du moins s'ils font à ceux-ci une place de plus en plus large dans leurs plans, il ne leur vient pas à la pensée d'isoler, pour la mettre au-dessus de tout, la classe ouvrière. Il faut aller jusqu'à Proudhon pour trouver l'expression nette et comme tranchante de cette idée : jusqu'au Proudhon de *la Capacité politique des classes ouvrières*. En 1863 Proudhon se réjouit de voir les représentants des ouvriers refuser de faire cause commune, même contre l'Empire, avec les représentants de la bourgeoisie : par la sécession prolétarienne le moi collectif de la classe ouvrière se pose en s'opposant. Il affirmera enfin, en prenant conscience de son rôle

propre, la souveraineté du travail. Et si, pour faire de cette souveraineté une réalité, il lui arrive de bousculer quelque peu les habitudes, voire les principes de la démocratie, tant pis, dira-t-on, pour la démocratie : il faut que la main passe.....

*
* *

Cette brève revue suffit à le rappeler : l'argument qui relie la souveraineté à la productivité est loin d'être nouveau : mais il a servi des causes diverses, il a abouti à des conclusions variées, selon qu'on a considéré comme productive par excellence telle ou telle catégorie de citoyens.

Au point de l'évolution où nous en sommes, quelle réforme dans l'organisation politique pouvons-nous donc espérer, pour que la souveraineté du travail ne soit pas un vain mot ?

Celui-là seul qui participe au travail, nous dit-on, contribue à l'entretien de la vie. Il serait donc naturel, il serait juste que seul il participât à la direction de la cité. Il y a longtemps que saint Paul a dit : « *Qui non laborat nec manducet.* » Mais ce qui est vrai dans l'ordre des richesses, n'est-il pas plus vrai encore dans l'ordre des pouvoirs? A l'oisif, consommateur

improductif, on peut encore reconnaître un droit à l'assistance ; on respectera en lui la vie humaine ; on l'entretiendra par charité. Mais quel droit a-t-il à dire son mot sur les conditions de la collaboration nationale, lui qui n'est pas un collaborateur ? Il ne scandalisera donc que les pharisiens, un régime qui, comme celui qu'on essaie en Russie, subordonne le droit de contrôler au devoir de produire : qui n'est pas travailleur ne saurait être électeur.

Raisonnement irréfutable, semble-t-il, aux yeux du moraliste moderne. Longtemps déprécié, peut-être parce qu'il semblait être dans la cité antique l'apanage de l'esclave, le travail tend à devenir, dans nos nations industrialisées, le principe de toute dignité. On voit volontiers en lui, en même temps que le créateur de toutes les valeurs économiques, la valeur morale suprême. Quand nous voulons exprimer sous une forme concrète et positive le devoir de justice, ne sommes-nous pas tentés de dire : « Chacun doit gagner le pain qu'il mange (1) » ? Qu'on étende à l'ordre politique l'indignité du « frelon », rien de plus logique.

Il importe seulement de ne pas rétrécir abusivement la notion du producteur, et de main-

(1) V. GOBLOT. *l'École et la vie*, mars 1920.

tenir à l'intérieur du genre *homo faber* la variété des espèces nécessaires jusqu'à nouvel ordre à la vie des nations. La réhabilitation du travail est due, pour bonne part, à l'effort des ouvriers de la grande industrie. Condamnés à des besognes monotones et usantes, ils trouvent, dans les usines mêmes où ils sont rassemblés, la capacité de s'entendre pour la résistance. Par leurs protestations la « peine des hommes », comme dit Pierre Hamp, passe au premier plan de la conscience publique. Les types d'hommes chers à Constantin Meunier, le puddleur, le mineur, le verrier deviennent comme les représentant naturels du travail.

Mais quels que soient les services rendus par les travailleurs de l'usine à cette grande cause, il est clair qu'il serait difficile de s'en tenir aujourd'hui à ce qu'on a quelquefois appelé l'ouvriérisme. « Chapeau bas devant la casquette, à genoux devant l'ouvrier », chantait-on en 1848. Et le sentiment d'une sorte de revanche à prendre expliquait sans doute cette attitude. Qu'ils fussent portés au pinacle, ceux qui avaient été si longtemps dédaignés, cela ne semblait que justice. De là à conclure que seul leur travail est productif, il y a une distance. La théorie qui prétendait mesurer la valeur des produits par la quantité d'heures de travail

manuel qui y serait comme incorporée s'est montrée décidément trop étroite pour rendre compte de la complexité des faits.

A cette théorie « ponocratique » nul ne songe aujourd'hui à se contenter d'opposer telle quelle la théorie « physiocratique », ni à prétendre que seul le paysan soit vraiment producteur. Qui oserait pourtant nier qu'il garde dans la production un rôle de premier plan ? Chacun sait d'ailleurs qu'il ne joue mieux ce rôle que jamais, quand il trouve le moyen d'être à la fois producteur et propriétaire. Voilà du moins une forme de propriété où personne n'osera voir une tare. L'une des conséquences les plus claires, jusqu'ici, du bolchevisme en Russie n'est-ce pas d'avoir multiplié le nombre des paysans propriétaires ? Chez nous aussi, leur nombre déjà grand a été augmenté par les contre-coups de la guerre : jamais les terres n'ont été plus avidement achetées par les travailleurs. De ces deux grands faits historiques l'ouvriérisme le plus décidé serait bien obligé de tenir compte.

Au surplus, la productivité rurale est de celles qui crèvent les yeux. C'est sur « ce qu'on ne voit pas » — pour reprendre la fameuse distinction de Bastiat — qu'il conviendrait peut-être d'insister. La production des intellectuels

ne risquerait-elle pas, souvent, d'être « sous-évaluée » si l'on s'en tenait, pour apprécier la productivité, à des critères tout extérieurs ? Leur peine n'est pas de celle qui frappent les imaginations ; il leur arrive de travailler librement, à leurs heures ; les produits de leur activité ne sont pas toujours matériels. Dira-t-on pourtant que ces produits sont de peu de prix ? L'action sur les âmes se traduit, elle aussi, en phénomènes économiques d'une grande ampleur. Par cent moyens indirects, l'intelligence rapporte aux nations. Son activité n'aurait-elle, au surplus, pour résultat que de proposer aux consciences des directions communes et d'aider aux assimilations nécessaires, est-ce donc une fonction sociale si négligeable ? Les membres des professions non manuelles s'efforcent, eux aussi, de se fédérer en ce moment même : une « confédération générale du travail intellectuel » se constitue. Ses adhérents s'efforceront de défendre ensemble leurs intérêts matériels ; ils prétendent aussi rappeler à tous l'intérêt national du genre d'activité qui est leur lot commun. Encore une catégorie qui se laisserait difficilement expulser de la cité moderne.

Il y a des cas où le prix de l'intelligence est particulièrement visible : c'est quand elle s'applique aux problèmes du travail matériel. La

grande industrie est devenue une immense application de la science : le technicien est un rouage central, pour ne pas dire le moteur principal de l'usine moderne. Aux premiers temps du bolchevisme, les soviets crurent un instant, dit-on, pouvoir se passer d'ingénieurs : aujourd'hui la Russie bolchevique demande à tout prix des ingénieurs d'abord. Il n'est plus d'ouvrier un peu averti, dans les nations industrialisées de l'Occident qui ne reconnaisse l'utilité supérieure du technicien. Et c'est pourquoi la C. G. T. n'a pas manqué, lorsqu'elle a dressé les plans d'un conseil économique du travail, d'appeler à la rescousse l'U. S. T. I. C. A. : *l'Union syndicale des techniciens de l'industrie, du commerce et de l'agriculture.*

Mais, est-ce assez de reconnaître, dans le technicien un élément essentiel de la production ? Au-dessus du technicien même il y a le chef d'entreprise, le grand gérant responsable, le capitaine d'industrie. C'est celui qui, la carte économique du monde sous les yeux, méditant sur l'état général des affaires, escomptant la pénurie ou l'abondance des matières premières, la rareté ou la multiplicité de débouchés probables, décide de l'orientation à imprimer à la production des usines. Le Saint-Simonisme attachait le plus grand prix à ces capacités

supérieures. Est-il permis de dire que dès à présent l'expérience ait démontré leur inutilité ? Les Walter Rathenau n'auront-ils plus leur rôle à jouer dans une paix qui ne paraît pas devoir de sitôt éliminer la concurrence ?

L'activité de ces grands organisateurs suppose, jusqu'à nouvel ordre, qu'ils aient des capitaux à leur disposition. La collectivité peut-elle les leur fournir sans faire appel aux prêteurs et sans promettre à ceux-ci une marge de bénéfice ? Des associations de producteurs, en se faisant crédit les uns aux autres, et en se garantissant par avance l'écoulement de leurs produits, arriveraient peut-être à se passer du prêteur et à se délivrer du lourd tribut qu'il prélève ? C'était l'un des rêves de Proudhon. Que ce rêve devienne une réalité et le prêteur devient inutile : dès lors, il est loisible, il est légitime de l'éliminer de la cité. Jusque-là, tant qu'une organisation nouvelle ne rend pas son rôle désuet, n'est-il pas fondé à réclamer sa place ? Quelque répugnance morale que nous inspire le genre de vie de celui qui vit de revenus sans travail, il est difficile, tant qu'on lui demande de prêter ses capitaux, de lui refuser sa voix au chapitre. Prêter n'est pas travailler. Mais tant que des avances sont nécessaires au travail lui-même, le prêteur ne garde-t-il pas

ses droits en même temps que sa raison d'être ?

Des considérations d'un autre ordre viennent encore compliquer la question. Le principal titre du travail à être présenté comme la valeur suprême c'est, nous dit-on, qu'il entretient la vie. Mais, pour que la vie continue, ce n'est pas la production seulement qui est nécessaire : c'est d'abord la reproduction. La famille a donc ici son rôle à tenir et son mot à dire. Toute organisation sociale qui laisse péricliter la famille se condamne elle-même à mort. Ne serait-il pas juste, dès lors, de marquer, jusque dans l'organisation politique, le prix qu'on doit attacher à la fonction de père de famille ? On a demandé récemment que le père électeur disposât d'un nombre de voix égal à celui des enfants qu'il représente. Nous ne voyons pas à vrai dire, pourquoi le père seul jouirait de ce privilège : la mère devrait être amenée à le partager. Qui osera dire que la fonction maternelle n'est pas, au premier chef, une de celles qui devraient donner droit de participer à la souveraineté ? La femme a pris de plus en plus largement, pendant la guerre elle-même, sa part du travail industriel. Et les preuves qu'elle a faites sur ce champ de bataille lui ouvriront, tôt ou tard, les portes de la cité. Mais proposera-t-on que seules les femmes qui tra-

vaillent à l'atelier puissent voter ? Si les devoirs de la production les devaient détourner de ceux de la reproduction, la nation y perdrait singulièrement plus qu'elle n'y gagnerait. La mère qui élève beaucoup d'enfants travaille, même si elle reste à la maison, du plus utile de tous les travaux. Une réforme du droit de suffrage qui voudrait tenir compte de la valeur respective des divers élements sociaux devrait donc accorder au père et à la mère de famille, et non pas seulement à l'ouvrier et à l'ouvrière, un traitement d'honneur ?

Ces quelques remarques suffisent à le rappeler : si l'on voulait réformer le droit de suffrage pour mesurer la souveraineté au prorata des services rendus à la collectivité, force serait d'utiliser des critères assez différents. L'œuvre de la production moderne est chose si complexe qu'il reste particulièrement difficile de définir le producteur en termes simples. Si le citoyen est une abstraction, le producteur est un protée...

*
* *

Au surplus vous ne cherchez pas, nous dira-t-on, dans la bonne direction. Vous faites fausse route en attendant d'une réforme du

droit de suffrage une adaptation plus exacte de la souveraineté au travail. Ne vous laissez pas obséder par le mystère russe. Regardez plus près de vous, dans l'Occident industrialisé. Sous vos yeux des institutions s'élèvent qui réaliseront peut-être de façon nouvelle l'adaptation rêvée. Et ce ne sont pas des soviets; mais se sont des syndicats professionnels, dont la puissance élargie fera reculer et comme s'évanouir le pouvoir politique. *In hoc signo vinces*. Par cette voie seulement s'accomplira la pensée proudhonienne. « Le politique reculera devant l'économique. L'atelier remplacera le gouvernement. »

Ces formules que Léon Jouhaux aime à citer, (1) nous disent l'ampleur des espérances qui se fondent aujourd'hui sur le syndicalisme. Société de résistance d'abord, destinée à défendre pied à pied le salaire du travailleur, le syndicat est amené par la force des choses à multiplier ses attributions, à élargir ses ambitions. Il prétend faire œuvre de reconstruction positive. Défiant à l'égard de toutes les théories

---

1. Elles sont tout au long commentées dans son livre sur *Le Syndicalisme et la C. G. T.* — Cf. *Proudhon et le mouvement ouvrier* par Harmel (dans *Proudhon et notre temps*).

comme de tous les partis — car il entend rassembler, abstraction faite de leurs différences d'opinion, tous ceux qui pâtissent d'une même situation sociale — il n'en poursuit pas moins la réalisation d'une idée que leur situation commune suggère tout naturellement aux salariés, et qui doit les réunir en un groupement supérieur aux partis : et c'est l'idée de supprimer le salariat, et par suite de transformer à fond l'État, qui trop souvent encore, même en régime démocratique, met son pouvoir de coercition à la disposition de ceux qui détiennent les moyens de production.

Ainsi naît le sentiment que le syndicalisme est comme l'héritier présomptif de la démocratie. Un héritier qui saura gérer autrement les affaires, rebâtir la maison, reconstruire enfin de fond en comble cet État qu'on n'a pas été capable de réformer à temps. Les méthodes proprement politiques ont fait ici banqueroute. Celles du syndicalisme doivent être toutes différentes, en raison même de son origine, et par cela seul qu'il ne veut connaître que des groupements de professionnels. On se rappelle les reproches tant de fois adressés avant la guerre à notre organisation démocratique : incompétence des parlementaires — favoritisme des ministres — routine des bureaux ; à

ces trois tares le syndicalisme n'apporte-t-il pas les remèdes voulus ? La révolution qu'il rêve ce n'est pas une bousculade, c'est un changement de gestion : entendez, non seulement un changement de personnel, mais un changement de méthodes. Qui osera dire que, depuis la guerre, ce changement n'est pas devenu urgent? A quelle situation a-t-on abouti, après la victoire, malgré la victoire ? « Carence du gouvernement », prononce la C. G. T. D'où la nécessité, pour le monde des producteurs organisés en syndicats, de prendre en main les rênes.

Les expériences fâcheuses que chacun a pu noter depuis la guerre, trop d'exemples de désorganisation ou de corruption, et la vie chère par-dessus tout, ne peuvent qu'accroître la force de séduction d'un pareil programme. Et lorsque la C. G. T. décide la création d'un Conseil économique, où des compétences techniques rassemblées élaboreront la solution des problèmes que gouvernement, parlement et administration démocratiques n'ont pu résoudre, qui ne battrait des mains ?

Il faut cependant essayer de se représenter avec quelque netteté comment fonctionnerait cette organisation nouvelle, quelles garanties elle présenterait, quels sacrifices aussi elle imposerait à la démocratie.

Elle ferait disparaître d'elle-même, pense-t-on, tous les maux qui tiennent à l'ingérence de la politique comme à la routine administrative. Est-ce si sûr ? Les fonctionnaires syndicaux sont eux aussi des élus ; comme tels ils peuvent avoir des groupes, sinon des partis, à favoriser : des tactiques ne s'imposent-t-elles pas à eux dont les exigences ne sont pas toujours d'accord avec celles de la technique ? Dans les pays d'ailleurs où ils sont comme installés, leur réélection étant presque automatique, n'est-il pas arrivé qu'on ait accusé le syndicalisme de se bureaucratiser à son tour, et de céder aux tentations de la routine ?

Mais laissons ces chicanes trop faciles. Partout où il y a organisation, des marges d'abus subsistent. Convenons qu'elles ont des chances d'être moins larges, comme le faisait observer naguère M. Lagardelle, dans des milieux où la distance est moins grande entre mandants et mandatés et où le souci de l'action professionnelle, dans des conditions familières à tous, prime toute autre préoccupation. La hiérarchie syndicaliste, parce que professionnelle et technicienne, pourrait fort bien être la plus compétente et la moins coûteuse comme la moins autoritaire des hiérarchies.

Ce qui importe par-dessus tout, si l'on veut

mesurer ce que la démocratie doit céder et ce qu'elle doit refuser au syndicalisme, c'est de préciser en effet la compétence dont peuvent jouir les représentants des syndicats ; compétence au double sens du mot : compétence de fait, compétence de droit. Jusqu'où s'étendront les connaissances des secrétaires de syndicats réunis au conseil économique? Et de quoi auront-ils à connaître? quel genre de souveraineté leur accordera-t-on?

Le culte de la compétence distingue le syndicalisme, dira-t-on volontiers, par opposition à ce culte de l'incompétence où É. Faguet se plaisait à voir l'essence du parlementarisme. Mais ici encore il convient de se défier des antithèses faciles. Un secrétaire de syndicat peut jouir de lumières incomparables — celles-là mêmes qui jaillissent de l'action aux prises avec les forces, tant sociales que matérielles, — en ce qui concerne l'industrie dont il sort. Mais quand bien même il y aurait occupé plusieurs postes et connu plus d'une situation, il n'est pas sûr que son expérience lui fournisse, sur la vie d'ensemble de cette industrie, toutes les vues nécessaires.

A plus forte raison les lumières pourront-elles lui manquer s'il s'agit des industries qui ne sont pas la sienne. Par cela même que la compé-

tence syndicaliste est d'origine professionnelle, elle est par définition limitée. Un conseil économique peut confronter utilement des expériences de cheminots et des expériences de métallurgistes, des expériences de vignerons et des expériences de bûcherons. Mais pour s'élever à des décisions d'ensemble, il faudra que chacun sorte du cercle de son métier. Nombre de secrétaires de syndicats se sont imposé cet effort. Ils ont élargi leur horizon. Ils sont arrivés à un degré d'information, ils ont révélé aussi une force de réflexion personnelle remarquables. Mais l'éducation qu'ils se sont ainsi donnée n'a plus rien de spécifiquement professionnel.

Du moins est-ce toujours, dira-t-on, une culture de producteurs ; et c'est toujours à ce point de vue que les syndiqués se placeront dans les décisions qu'ils seront amenés à prendre. Mais cette attitude elle-même serait-elle sans inconvénients ? Il arrive que les intérêts des consommateurs ne coïncident pas avec les intérêts des producteurs. La vie chère a attiré tous les regards sur ces désharmonies économiques. La hausse des salaires n'est certes pas la cause unique, ni même la cause principale de la croissante cherté des denrées ou des produits. Les exigences des producteurs restent

pourtant l'une des causes, entre autres, d'un renchérissement dont tout le monde pâtit. Une politique qui ne voudrait connaître que ces exigences s'exposerait donc à déclancher des « incidences » fâcheuses. Pour décider une réorganisation économique qui ait des chances d'entraîner une amélioration véritable du sort du plus grand nombre il importe d'avoir sous les yeux, non pas seulement les rapports des industries entres elles, mais les rapports de la consommation avec la production.

De proche en proche on réintégrerait ainsi les préoccupations du citoyen au milieu de celles du producteur. Car il ne suffirait pas de rappeler que le producteur est en même temps consommateur. D'une façon plus générale il reste, même s'il n'est que salarié, le copropriétaire d'un patrimoine national dont la mise en valeur lui importe. Est-il indifférent au travailleur que la nation où il travaille soit forte et prospère, ou dépendante et décadente ? Mais à la question de l'intérêt national celle de l'idéal national se trouve toujours plus ou moins directement liée. Et où ces questions se posent, qui peut dire que la politique soit absente ? « L'ère Proudhon », remarque M. Guy-Grand, ne saurait pas plus éliminer totalement la politique que le positivisme n'a définitivement chassé la

métaphysique (1). On fait de la métaphysique sans le savoir et sans le vouloir, a-t-on dit : de la politique pareillement.

Il s'en sont fort bien rendu compte, à vrai dire, les organisateurs qui essaient d'élever le syndicalisme à la hauteur d'une force prête à l'action positive. Dans les conseils dont ils dressent les plans, ils se gardent de n'appeler que des ouvriers. Et ils ne se contentent pas de doubler les ouvriers de techniciens. A côté des représentants des producteurs, ils convoquent des coopérateurs comme avocats de la consommation. Ils proposaient même de convoquer des patrons, afin que tous les sons de cloches fussent entendus et toutes les expériences mises à profit. Ainsi est-ce une sorte de Parlement économique qu'ils reconstitueraient. Et ils ont bien soin de marquer qu'on y devrait prendre en considération non les intérêts particuliers de telle catégorie, mais l'intérêt général.

L'intérêt général : langage nouveau dans le vocabulaire syndicaliste. L'usage que les organisateurs du conseil économique du travail font de cette notion est une partie de leur force, une raison de l'attraction qu'ils exercent. Et l'on

(1) Dans le livre que les « Amis de Proudhon » ont publié sous ce titre : *Proudhon et notre temps.*

comprend que d'un syndicalisme ainsi entendu la démocratie se rapproche volontiers.

Toutefois, s'il s'agit des voies et moyens d'exécution, les divergences, voire les oppositions vont peut-être reparaître. Car enfin les plans de réorganisation économique que le « Parlement économique » élaborera, — tels plans de « nationalisation industrialisée » par exemple — si le Parlement proprement dit, élu au suffrage universel, ne les contresigne pas pour leur donner force de loi, qu'arrivera-t-il? Le Parlement à base syndicaliste s'attribuera-t-il le droit d'imposer ses décisions à la nation, envers et contre l'avis du parlement à base démocratique? L'organe des producteurs comptera-t-il pour rien l'organe des citoyens?

Il y a des organismes, disait M. F. Buisson, « qui ont acquis par leur compétence même le droit d'éclairer l'opinion publique ». Sa *valeur* propre donne à cette *représentation qualitative* le droit de « signaler à la nation » les résultats de ses expériences et de ses études. Signaler? D'accord. Mais imposer? C'est autre chose. Et il est aisé de comprendre pourquoi l'on hésite à franchir ce pas.

C'est qu'un brusque changement de méthode, ici n'irait à rien moins qu'a compromettre le fonctionnement d'un des plus beaux mécanismes

que les hommes aient encore inventés pour ne pas s'entr'égorger. C'est du suffrage universel que nous voulons parler. En dépit de ses imperfections ou de ses tares, il reste un moyen de paix sociale inappréciable. On se compte, a-t-on dit, à seule fin de ne pas se battre. La volonté de la majorité fait loi. Il reste à la minorité d'user de la propagande auprès du pays pour devenir la majorité.

Convention si l'on veut, hors de cette convention point de salut, car point de paix. Le plus clair bénéfice de la démocratie est perdu. N'est-elle pas avant tout un art d'économiser les révolutions violentes en permettant les évolutions indéfinies ? Les lois qu'elle proclame elle ne les présente plus comme des lois définitives, mais comme des lois provisoires, puisque réformables à la volonté de la majorité. Figures d'argile, pourrait-on dire, et non plus figures d'airain. Mais tel est le paradoxe de la démocratie : la règle la plus modifiable est par là même, à ses yeux, la plus respectable. La possibilité de changer la loi, quand la majorité aura changé, fait à la minorité une obligation de se plier à la loi. Et sans doute l'obligation peut paraître dure, quand on croit avoir le bon droit pour soi, quand on voit tant de formes d'injustices pulluler sous le couvert de la léga-

TABLE DES MATIÈRES

Préface, par M. Lapie.

1re Partie. — *Le Sage antique*, par M. Bréhier.

Le siècle de Platon 5
L'époque stoïcienne 22
La fin du monde antique 41

2e Partie. — *L'idéal chrétien*, par M. Delacroix.

Morale naturelle et morale surnaturelle 57
La Foi 79
La Sainteté 97

3e Partie. — *L'« honnête homme »*, par M. Parodi.

L'idée de raison et « l'honnête homme » 117
Évolution de l'idéal de « l'honnête homme » 146
Le XVIIIe s. et « l'homme vertueux et sensible » ... 169

4e Partie. — *Le Citoyen moderne*, par M. Bouglé.

Le Citoyen moderne 195
Entre citoyens et producteurs 217

IMPRIMERIE « L'UNION TYPOGRAPHIQUE

VILLENEUVE-SAINT-GEORGES

lité. Qu'il est difficile alors de retenir des mouvements de révolte ! Il faut pourtant canaliser son effort dans la propagande. D'abord parce qu'il n'est pas sûr, en dépit des apparences, que l'action systématiquement illégale soit, en démocratie, le plus court chemin pour arriver aux modifications rêvées de la loi. C'est précisément ce que Jaurès expliquait dans une démonstration restée fameuse (1), à propos de la grève générale : des réformes qui n'auraient pas pour elles la majorité de l'opinion seraient-elles viables ? « Aucun artifice, aucun mécanisme à surprise ne dispense le socialisme de conquérir par la propagande et la loi la majorité de la nation. » Et en tout cas, brusquer ici la majorité, imposer à la nation une loi que ses représentants refusent de contresigner, n'est-ce pas se mettre hors des conditions du pacte de paix, n'est-ce pas rouvrir l'ère de la violence par un essai de dictature ? Cela reste vrai de la dictature du prolétariat comme de toutes les autres.

« La dictature du prolétariat, écrivait récemment Gabriel Séailles (2), déchire le pacte démo-

---

(1) Article reproduit dans l'*Information ouvrière*, mai 1920.

(2) *Cahiers des droits de l'homme*, 5 mars 1920.

cratique. Elle ne fait que transposer la doctrine allemande du droit du plus fort, elle installe la guerre au sein de l'État..... »

La guerre au sein de l'État : ceux qui veulent exclure cet avenir doivent donc faire effort pour adapter l'une et l'autre des forces qu'on ne saurait, sans dommage évident pour l'ensemble, laisser se jeter l'une sur l'autre.

*
* *

Par quels procédés peut s'accomplir cette adaptation ? Comment nouer la collaboration, comment définir les fonctions respectives du Parlement à base syndicaliste, organe des producteurs, et du Parlement à base démocratique, organe des citoyens ? A ce problème de technique juridico-politique ce n'est pas le lieu de s'attaquer.

Tout ce que nous pouvons faire pour l'instant c'est indiquer quelle sorte de culture, quelle orientation de l'éducation devrait accompagner un pareil effort de conciliation. Ici encore, nous voudrions retenir beaucoup de la thèse des « Producteurs », mais non tout leur céder.

Rapprocher l'enseignement de l'action, et particulièrement de l'action professionnelle, c'est un programme bien fait pour séduire les

éducateurs. Beaucoup se plaignent de voir l'enseignement que les programmes leur imposent passer par-dessus la tête des écoliers : trop abstrait, trop livresque, portant sur des réalités trop vastes pour l'enfant, ou trop éloignées de celles que la vie lui présente, un pareil enseignement reste souvent inefficace parce que trop idéologique en effet. Prendre son point de départ et son point d'appui dans l'action technique, préparation au métier, n'est-ce pas le meilleur moyen de vivifier l'enseignement de la science ? (1) Bien plus, cette préoccupation constante de la production n'est-elle pas bien digne d'imprégner l'âme tout entière ? Il y a aussi une philosophie du travail : Proudhon l'a montré avec une éloquence incomparable. Et c'est en cette matière surtout qu'il apparaît comme le guide de demain (2).

D'accord. L'orientation est on ne peut plus précieuse. Prenons pourtant nos précautions

---

(1) M. LAPIE (*Un regard sur l'école d'après-guerre*), dans son livre sur *La pédagogie française,* indique ce qu'on pourrait pratiquement tenter, en matière de spécialisation, en préparant deux types d'instituteurs : l'urbain et le rural.

(2) Voir dans le livre plus haut cité l'article de M. BERTHOD sur *La philosophie du Travail et l'École.*

contre un excès possible. Enfermer trop tôt l'homme dans le métier, c'est un danger. Non pas seulement parce que telles capacités de l'individu peuvent mériter d'être cultivées pour elles-mêmes ; mais parce que, la vie sociale étant pour grande part interprofessionnelle et supposant des relations entre des types différents de producteurs, un terre-plein de notions communes est nécessaire sur lequel on puisse bâtir.

La thèse de la localisation professionnelle est ici exposée aux mêmes dangers que celle de la localisation géographique : elle rencontre les mêmes limites. Pour faire connaître le monde, partons de l'école, et connaissons d'abord notre canton. Sans doute, mais à la condition que ce ne soit qu'un point de départ. Il y a des régions de France que l'enfant ne connaîtra jamais par les yeux ? Raison de plus pour qu'il les connaisse par l'esprit. Au pays de la betterave il importe de parler du pays de la vigne ; et réciproquement. N'est-il pas bon que le Français connaisse par avance le réseau d'interdépendances provinciales qui porte la vie de la nation ? Le raisonnement vaut pour les rapports des branches de la production entre elles, ou les rapports de la production avec la consommation. Sur ce terrain aussi, l'éducation

doit faire œuvre de dilatation préalable. Il importe qu'elle réagisse par avance contre l'étroitesse des conceptions à laquelle on resterait exposé si l'on s'en tenait aux leçons de la vie professionnelle.

Qu'est-ce à dire sinon que, en dépit du grand intérêt que présente le renouvellement des idées et des méthodes par la philosophie des Producteurs, elles ne sont pas près d'être désuètes, dépassées, périmées, les préoccupations que nous impose l'éducation du Citoyen ?

C. BOUGLÉ.

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

240375

JAN 0 5 2007

PRÊT DIRECT

FEB FEV 0 5 2007

P.E.B. / I.L.L.

JUIN JUN 1 1 2010

Annexe/Annex

1975

14/4/87

AUG 1 0 1987

14 DEC. 1994

08 DEC. 1994

DEC 0 7 2001

APR AVR 0 9 2002

a39003 000645845b

CE HM 0216
.D88 1921
COO
ACC# 1138815

DU SAGE ANTI

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 07 03 04 19 21 2